JOHN TOMLINSON

Globalizacija ir kultūra



ALK
Mintis

JOHN TOMLINSON

Globalizacija ir kultūra

JOHN TOMLINSON

Globalizacija ir kultūra

ALK
Mintis

UDK 316.42
To-101

Versta iš:
John Tomlinson
Globalization and Culture
Polity Press in association with Blackwell
Publishers, 2000

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas

This edition is published with support
from the Open Society Fund-Lithuania

Mokslinis redaktorius
Vytautas Rubavičius

Viršelio dailininkas
Romas Dubonis

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00843-5

Turinys

Padėkos

Šiai knygai labai pravertė diskusijos su daugeliu žmonių – vieni draugiškai pritarė joje dėstomoms mintims, o kiti buvo (draugiškai) skeptiški. Kai kurie argumentai pirmiausia buvo išbandyti skaitant kviestinius pranešimus įvairiuose pasitarimuose ir seminaruose, už kvietimus, vaišingumą ir naudingus komentarus esu dėkingas šiems žmonėms: Jaapui Verheului ir Hansui Bartensui iš Utrechto universiteto, Ritvai Levo-Henriksson ir Kaarlei Nordenstreng iš Suomijos masinių komunikacijų tyrimo asociacijos, velioniui Vincentui Tuckerui iš Korko universiteto, Fransui Schurmanui ir Detlevui Haudei iš Nidžmegeno universiteto Trečiojo pasaulio centro, Clive'ui Barnettui ir Murray'ui Lowui iš Ridingo universiteto Geografijos fakulteto, Barbarai O'Connor iš Dublino miesto universiteto, Mohamedui Salihui ir Janui Nederveenui Pietersei iš Hagoje įsikūrusio Socialinių mokslų instituto. Taip pat esu skolingas mano svarstymus apie globalizaciją ir kultūrą paveikusiems ir praturtinusiems žmonėms: Martinui Albrow, Ashui Aminui, Anthony'ui Giddensui, Luke'ui Goodei, Stuartui Hallui, Ceesui Hamelinkui, Jamesui Lullui, Tony'ui McGrew, Grahamui Murdockui, Renato Ortizui, Janui Aartui Scholtei, Annabellei Sreberny-Mohammadi, Peteriui Taylorui, Kenui Thompsonui, Gillianai Youngs. Pastaruosius kelerius metus dirbdamas Notingemo Trento universiteto Humanitarinių mokslų fakultete jaučiau įkvepiančią ir ieškojimus skatinančią intelektualią aplinką, itin pravertė pokalbiai su draugais ir kolegomis iš CRICC bei Teorijos, kultūros ir visuomenės centro, ypač su Rogeriu Bromley'u, Deborah Chambers, Hugo de Burghu, Chrisu Farrandsu, Mike'u Featherstone'u, Richardu Johnsonu, Eleonore Kofman, Ali Mohammadi, Parvati Raghuram, Chrisu Rojeku, Tracey'u Skeltonu ir Patricku Williamsu. Terry McSwiney kaip paprastai puikiai atliko sekretorės darbą. Neįkainojamos buvo pastabos apie knygos juodraščius, kurias išsakė „Polity Press" leidyklos redaktorė Rebecca Harkin. Galiausiai Anny Jones visuomet yra gyvybingiausias intelektualių paskatų ir aštrios kritikos šaltinis – o dorasis (dar vienas) kary!

Skiriu savo Motinai

Peteris Grimesas: *Aš čionykštis, čia įleidęs šaknis,*
Į pažįstamus laukus,
Pelkes ir smėlį,
Paprastas gatves,
Vyraujantį vėją...
Ir į atsitiktinio žvilgsnio
Gerumą.

Kapitonas Balstrode'as: *Jei turėtumei proto,*
Nukirstumei šias grandines.

Benjaminas Brittenas/Montagu Slateris: *Peteris Grimesas*

1. Globalizacija ir kultūra

Globalizacija yra šiuolaikinės kultūros esmė, o kultūrinė veikla yra globalizacijos esmė. Šiame skyriuje aš ir stengsiuosi nustatyti tą abipusį sąryšį, o gvildensiu jį tolesniuose skyriuose. Tai nėra neapgalvotas tvirtinimas: neteigiama, kad globalizacija yra vienintelis šiuolaikinės kultūrinės patirties veiksnys ar kad vien kultūros sąvokų pakanka vidinei globalizacijos dinamikai atskleisti. Tad netvirtiname, kad kultūra grindžiamas globalizacijos politikos bei ekonomikos suvokimas yra konceptualiai pranašesnis. Tačiau svarbu turėti galvoje, jog globalizacijos nusakomi galingi mūsų laikų permainų procesai negali būti tinkamai suprasti nepasitelkus konceptualinio kultūros žodyno; savo ruožtu šios permainos pakeičia patį kultūrinės patirties audinį ir veikia mūsų supratimą, kas iš tikrųjų yra kultūra šiuolaikiniame pasaulyje. Tiek globalizacijos, tiek kultūros sąvokos yra itin bendros ir savo prasmėmis akivaizdžiai besivaržančios. Šios knygos tikslas, žinoma, nėra išsami globalizacijos bei kultūros analizė: jos užduotis kuklesnė – pabandyti apčiuopti pagrindinius globalizacijos veiksnius vadinamajame kultūros registre. Pirmame skyriuje pateikiu pradinį globalizacijos sąvokos supratimą šio registro rėmuose, o paskui stengiuosi parodyti, kodėl kultūra ir globalizacija yra esmiškai susijusios.

GLOBALIZACIJA KAIP SUDĖTINGAS SUSISAISTYMAS

Šį teiginį pradedu aiškinti nuo paprastos ir palyginti neginčytinos pagrindinės globalizacijos sampratos, paremtos empiriniu šiuolaikinio pasaulio

būviu, kurį aš vadinsiu *sudėtingu susisaistymu.* Turiu galvoje tai, kad globalizacija nusako greitai besiplėtojantį ir nuolat tankėjantį tarpusavio ryšių bei tarpusavio priklausomybės tinklą, būdingą šiuolaikiniam socialiniam gyvenimui. Vienokį ar kitokį saistymąsi aptinkame daugumoje globalizacijos aiškinimų. Tarkime, McGrew – būdingas pavyzdys – apie globalizaciją kalba kaip apie „tiesiog globalinio tarpusavio susietumo stiprėjimą" ir iškelia tų ryšių daugialypumą: „Nūdien prekės, kapitalas, žmonės, žinios, vaizdiniai, nusikaltimai, taršalai, narkotikai, mados ir įsitikinimai lengvai plūsta per teritorines sienas. Transnacionaliniai tinklai, visuomeniniai judėjimai ir ryšiai yra išplitę faktiškai visose srityse – nuo akademinės iki seksualinės" (1992: 65, 67). Čia svarbu atkreipti dėmesį į įvairų minėtų ryšių *modalumą:* jie įvairuoja nuo vis gausesnių socialinių–institucinių ryšių, nepaliaujamai užsimezgančių tarp pavienių žmonių bei kolektyvų visame pasaulyje, bei minties apie per nacionalines sienas vis labiau plūstančių prekių, informacijos, žmonių ir veiklos būdų „srautus" iki „konkretesnių" modalumų, kuriuos teikia technologinė raida, pavyzdžiui, tarptautinė greito oro transporto sistema ir labiau tiesioginis „prijungtumas" prie elektroninės komunikacijos sistemų.

McGrew rašo tarptautinės politikos požiūriu, bet panašių terminų – „tarpusavio ryšiai", „tinklai", „srautai" – rastume sociologinėse (Lash and Urry 1994; Castells 1996, 1997, 1998), kultūros (Hall 1992) bei antropologinėse studijose (Friedman 1995). Tai liudija tam tikrą sutarimą dėl empirinės tikrovės, į kurią mus kreipia globalizacija. Kaip tik šie daugiavalenčiai ryšiai ir susaisto mūsų veiklą bei patirtį, mūsų politines, ekonomines ir gamtosaugines lemtis visame šiuolaikiniame pasaulyje. Tad didžioji globalizacijos *teorijos* užduotis yra perprasti šio sudėtingo susisaistymo būvio priežastis ir išaiškinti jo poveikius įvairioms socialinės būties sritims.

Labiausiai krintanti į akis globalizacijos sąvokos ypatybė yra ta, kad iš jos lengvai ir gausiai išplaukia visokio pobūdžio reikšmės. Tai nepaprastai naši sąvoka, skatinanti apmąstymus, hipotezes, įtaigius socialinius vaizdinius ir metaforas, gerokai pranokstančias nuogus socialinio gyvenimo faktus. Viena vertus, tai, žinoma, galima laikyti jos privalumu, nes apsiribojus vien didėjančio susisaistymo faktu, nieko nebesiaiškinant ir nebegvildenant, tas faktas virstų kone banaliu pastebėjimu. Vadinasi, susisaistymas yra būvis, kurį iškart reikia gvildenti ir aiškinti. Tačiau dėl konceptualinio neatitikimo kyla painiavos pavojus. Todėl plėtojant pagrindinę susisaistymo idėją būtinas tam tikras atsargumas. Norėdamas pailiustruoti, kodėl

toks plėtojimas būtinas ir kokie čia glūdi pavojai, apžvelgsiu du kelius, kuriais einant paprasta susisaistymo idėja įsilieja į kitas temas.

Susisaistymas ir artumas

Pirmiausia susisaistymo idėja galima išreikšti vis didėjantį globalinį–erdvinį *artumą:* apie tai Marxas veikale *Grundrisse* (1973a) sakė, jog „laikas naikina erdvę", o Davidas Harvey (1989) pavadino „laiko–erdvės susitraukimu". Mintis čia ta, kad nuotoliai sumažėja nepaprastai sutrumpėjus laikui juos įveikti – ir fiziškai (tarkime, keliaujant oru), ir pasitelkus elektronines priemones informacijai bei vaizdams perduoti. Analizuojant kitu lygmeniu, susisaistymas per mintį apie tai, jog socialiniai santykiai „peržengia" visus atstumus (Giddens 1990, 1994 a, b), pereina į erdvinio artumo idėją. Diskurse apie globalizaciją apstu globalinį artumą, „susitraukiantį pasaulį" išreiškiančių metaforų: nuo Marshallo McLuhano garsiojo „globalinio kaimo" iki Jungtinių Tautų neseniai nukalto posakio „Mūsų globalinė kaimynystė" atsirandančiam pasaulio politiniam kontekstui apibūdinti. Tokių metaforų ir įvaizdžių perteikiama didėjančio glaudumo prasmė kyla plečiant ir plėtojant įvairius susisaistymo modalumus. Bet artumas/ glaudumas nėra tas pat, kaip susisaistymas: geriausiu atveju tai tiesiog detalizavimas, blogiausiu – neatitikimas.

Artumas iš dalies tinka apibūdinti globalios modernybės būvį, bet paprastai tik fenomenologiškai arba metaforiškai. Pirmuoju atveju jis nusako bendrą sąmoningą pasaulio *regimybę* kaip glaudesnę, sutrauktesnę, tapusią kasdienybės dalimi – pavyzdžiui, per mūsų patirtį keliaujant greitomis susisiekimo priemonėmis ar kasdien naudojantis informacijos technologijomis, kurios tolimus vaizdus perduoda į mūsų uždariausias vietines terpes. Antruoju atveju didėjantį per atstumus užmezgamų santykių betarpiškumą ir svarbą artumas perteikia metaforiškai. Čia mūsų gyvenimą veikiantys saitai (pavyzdžiui, finansiniai tinklai, mūsų banko sąskaitas sujungiantys su globaline kapitalistine rinka, arba bendra, visiems kylanti globalinė grėsmė – „visuotinis atšilimas") aiškinami taip, *tartum* jie ir užmezga tarp mūsų glaudesnius ryšius. Tad artumas mus nukelia už „empirinio" susisaistymo būvio. Nesvarbu, ar ši kalba klaidina, ar yra nepagrįsta, tačiau būtina išlaikyti skirtumą tarp šios idėjos ir susisaistymo supratimo.

Mat susisaistymo būvis ne tik aprėpia artumo sampratą, bet ir nulemia

mūsų globalaus „artumo“ supratimą. Būti susietam reiškia būti artimam tam tikrais būdais: tokių saitų užtikrinamas artumo potyris egzistuoja kartu su nepaneigiamu, pasaulyje tvirtai besilaikančiu *fiziniu nuotoliu,* skiriančiu žmones bei vietoves, kurio nepanaikino globalizacijos lemtos technologinės bei socialinės permainos. Globalizuotame pasaulyje Ispanijos žmonės kaip buvo už 5500 mylių nuo meksikiečių, taip ir išliko, juos nelyg ispanų konkistadorus XVII amžiuje skiria didžiulis nesvetingas ir pavojingas vandenynas. Susisaistymas reiškia tai, kad šį atstumą mes dabar kitaip patiriame. Mes įsivaizduojame, jog tokius tolimus kraštus lengva pasiekti arba pasitelkus komunikacijos technologijas, arba fiziškai, transatlantiniais skrydžiais sugaištant palyginti nedaug laiko (ir, žinoma, išleidžiant palyginti nedaug pinigų). Tad Meksikas jau yra ne už 5500 mylių nuo Madrido, o vienuolikos valandų skrydžio atstumu.

Svarstant šią ypatingą artumo prasmę, kurią suteikia „techninis“ susisaistymo modalumas, išties reikia turėti galvoje erdvinės patirties virsmą laiko patirtimi, kuri būdinga keliaujant oru. Lėktuvai iš tikro yra laiko kapsulės. Įlipę į lėktuvą, mes patenkame uždaro ir nepriklausomo laiko režimo valdžion, kuri nelyg skirta tam, kad kone visiškai atitrauktų mūsų potyrius nuo ypač greito judėjimo oru. Įprastinė tvarka lėktuve – pakilimas, laikraščių išdalijimas, „veltui“ pateikiami gėrimai, valgiai, neapmuitinamų prekių pardavimas, demonstruojami filmai – mūsų dėmesį sutelkia į vidinius salono laiko rėmus. Tad fenomenologiniu požiūriu mes „keliaujame“ veikiau šia pažįstama laiko seka nei erdve. Skrisdami iš Londono į Madridą valgome kartą, iš Madrido į Meksiką – du kartus, pažiūrime filmą ir šiek tiek pamiegame. Ir taip toliau, nelygu skrydžio trukmė. Tik retkarčiais pažvelgę pro langą, galbūt kad įžiūrėtume pakrantės liniją, mes probėgšmais suvokiame, kokius didžiulius atstumus iš tiesų įveikiame. Tačiau begalinės erdvės pojūtis ir iškart kylančios neramios mintys apie tai, kokie esame pažeidžiami, turbūt sulaiko mus nuo gilinimosi į šią išorinę tikrovę[1]. Daug ramiau jaučiamės domėdamiesi skrydžio duomenimis, rodomais salono monitoriuje, kuris tūkstančius kilometrų nuolat verčia „valandomis, likusiomis iki nusileidimo“, – mūsų tikrove. Teritorija, virš kurios skrendame, iš tiesų labai retai teįsibrauna į kelionės lėktuvu patirtį. Lėktuvo įgula gali atkreipti mūsų dėmesį į kokią nors geografinę vietovę – „kairėje matyti Keip Kodas“, – tačiau kokios nors žmonių gyvenamos teritorijos reikšmingesni pavyzdžiai yra tokie reti, kad atrodo keisti: „Tarptautinio skrydžio metu virš Saudo Arabijos palydovė pranešа, jog dabar lėktu-

ve gerti alkoholį draudžiama. Tai reiškia, kad teritorija įsibrauna į erdvę. Žemė = visuomenė = tauta = kultūra = religija: antropologinio pobūdžio lygybė probėgšmais įrėžta erdvėje" (Augé 1995: 116). Marcas Augé šitai aiškina kaip trumpalaikį kultūros sluoksnio įsibrovimą į „bevietę" lėktuvo erdvę, bet tai galima suvokti ir kaip tautišką simbolį, išreiškiantį keistą išorinės *erdvės* (teritorijos) įsiveržimą į uždarą kelionę *laiku,* su kuriuo ji nebeturi jokio ryšio.

Po kelių valandų tokios uždaros kelionės laiku mes atliekame muitinės formalumus, išeiname iš oro uosto pastato ir tarsi stebuklingai lazdelei pamojus – „štai ir mes" – tais pačiais drabužiais, kuriais įsėdome į lėktuvą (apčiuopiamas ryšys su nelabai nutolusiais namais), patenkame į nepažįstamą aplinką, į kitą klimatą, gal į kitos kalbos terpę ir, žinoma, į kitokį kultūrinį ritmą. Kokį „artumą" šis procesas apima? Kaip kelionės oru teikiamas susisaistymas mus konkrečiai suartino? Tolimos vietovės neginčijamai tampa *pasiekiamos,* neeikvojant daug laiko, energijos nei išleidžiant daug (palyginti) pinigų. Fizinis vietos pakeitimas tampa įprastu dalyku – trunkančiu kelias valandas, o ilgiausiai – maždaug dieną. Bet šis artumas, kaip žinome, yra ir problemiškas, kilęs iš technologijų laiduojamo erdvės sutraukimo laiku. Juk erdvė, kurią įveikiame tų kelionių metu per įprastą „salono laiko" tėkmę, yra ne tik fizinis, bet sykiu ir socialinis bei kultūrinis atstumas (Saudo Arabija = islamas = alkoholio draudimas), kurį tebesaugo „tikroji" materialioji erdvė. Tad oro kelionei būdingas saistymas mums iškelia opią užduotį įveikti socialinį ir kultūrinį nuotolį.

Skrydžio metu mūsų veiklumas apribojamas, o atskridus laukia kultūrinis prisitaikymas. Veikiau laiku nei erdve įvykusios kelionės įspūdis mūsų neparengia naujai tos vietovės tikrovei. Mes nepajutome, kad įveikėme „realų" nuotolį: tai būtų liudijusi tolygi gamtovaizdžio, klimato kaita, bendravimas su žmonėmis, *longueurs**, pertrūkiai ir sustojimai, simbolinės akimirkos, kertant sienas, bei grynai fizinis pasaulis, kurį pajuntame keliaudami „tikrą laiką", tarkime, geležinkeliu. Šis nuotolio sutraukimas laikinai palieka mus be vietos, ir mums tenka prisitaikyti prie akivaizdžios ir viliojančios savo kitoniškumu tikrovės jau vien dėl to, kad ji taip lengvai pasiekiama. Tuomet vienas iš globalizacijos vyksmo matų galėtų būti nustatomas aiškinantis, kokiu mastu fizinio atstumo įveikimas atitinka kultūrinio atstumo įveiką.

* Lėtumas, užtrukimas *(pranc.).*

Šį dalyką galime įvairiai svarstyti. Aiškiausias būdas – klausti, *kuo* šiuolaikiniame pasaulyje atvykimo vieta iš tikrųjų skiriasi nuo išvykimo vietos. Tai reiškia pradėti kalbą apie kultūrinę homogenizaciją, suvienodėjimą. Suvienodėjimo tezė globalizaciją nusako kaip tam tikrą atitikimą standartizuotos vartotojiškos kultūros poreikiams, kai visur viskas atrodo daugmaž taip pat. Vadinasi, teigti kultūrinę homogenizaciją esant globalizacijos pasekmę, reiškia nuo susisaistymo per artumą žengti prie prielaidos apie visur išplitusį globalinį vienodumą. Trečiame skyriuje įrodinėsiu, jog tai pernelyg skubotas ir nepateisinamas žingsnis. Tačiau galima pasiaiškinti ir kuo jis įtikinamas, ypač remiantis kelionės lėktuvu pavyzdžiu. Juk niekas nenuginčys, kad oro uostai visame pasaulyje yra panašūs. Nesyk jau buvo pažymėta, kad išėjimai ir įėjimai į skirtingas kultūrines erdves yra keistai vienodi ir standartiniai. Tačiau šis pastebėjimas nėra itin reikšmingas, nes oro uostai, savaime aišku, yra tam tikros vietos, kurias nusako funkciniai šio verslo poreikiai, o tas funkcinis bendrumas kaip tik ir reikalauja kuo labiau sumažinti kultūrinį skirtingumą, tarptautinių skrydžių keleiviams lengvinant perėjimą. Norint nutarti, ar homogenizacijos tezė išties aktuali, reikia nepabijoti išeiti iš saugaus oro uosto prieglobsčio ir leistis į pavojingą kultūrinę krašto gilumą. O šito teoretikai, ko gero, nelinkę daryti. Susidūrimas su esamos kultūrinės aplinkos painiava bei ypatumu, be abejo, per plačios abstrakcijos atstumą kuriamoms teorijoms – kad ir homogenizacijos idėjai – pavojingas. Pažymėdamas įvairių disciplinų tendencijas kilti teorinių abstrakcijų laiptais, Néstoras Garcia Canclini pašaipiai sako: „Antropologas į miestą atvyksta pėsčias, sociologas – automobiliu, pagrindiniu greitkeliu, komunikacijų specialistas – lėktuvu“ (1995: 4). Teiginys apie globalinę kultūros homogenizaciją kiek primena atvykimą lėktuvu, kai neišeinama iš oro uosto, o laikas leidžiamas apžiūrinėjant pasaulinių firmų etiketes neapmuitinamose parduotuvėse.

Tuo tarpu atidėkime prielaidas apie plačią kultūrinę homogenizaciją ir panagrinėkime, koks yra susisaistymo ir kultūrinio artumo santykis, įsivaizduodami už oro uosto sienų vykstantį prisitaikymo procesą. Čia globalizacijos vyksmas atrodo kaip tokio prisitaikymo palengvinimo funkcija. Šitai atskleidžia kai kuriuos būdingus globalizacijos „netolygumus“. Vienoje tokios patirties kontinuumo pusėje būtų patyręs verslo klasės keleivis, kuris lygiai taip pat nerūpestingai rodo savo kredencialus, kaip ir atvykęs prisitaiko prie naujos socialinės ir kultūrinės aplinkos: tuoj pat sėda į taksi, ramiai važiuoja, patogiai įsitaisęs ir žvelgdamas į pasikeitusį

vaizdą, į iš anksto užsakytą viešbutį ir yra įsitikinęs, kad viešbutyje ras visa, ko reiki – faksus, CNN verslo žinias, tarptautinę virtuvę, – kad galėtų veikti nepriklausomai nuo aplinkos. Juk verslo klasės kelionių tikslas ir yra taip *sumažinti* kultūrinius skirtumus, kad „visuotiniai" tarptautinės verslo kultūros įpročiai galėtų sklandžiai funkcionuoti. Čia susisaistymo funkcija yra pasiekti, kad štampuota „artumo" forma būtų išgyvenama kaip visuotinumas. Verslo vadovams tolimos vietos yra artimos kultūros atžvilgiu, nes dėl jų yra kruopščiai tariamasi svarstant darbotvarkę; tarptautinio standartiškumo įspūdį viešbutyje ir valdybos posėdžių kabinete gal net paryškina kokie nors vietinio kolorito blyksniai vakarinio pasilinksminimo metu.

Tad instrumentiškai suvokiant kapitalizmą susisaistymas skatina *funkcinį* artumą. Jis nesuvienodina visų vietų, o sukuria globalizuotas erdves ir jungiančius koridorius, palengvinančius kapitalo (taip pat jo prekių bei personalo) tėkmę, ir šitai daro derindamas susisaistymo lemtą laiko-erdvės susitraukimą su tam tikro masto kultūriniu „sutrauktumu". Tai, be abejo, svarbus globalizacijos aspektas. Tačiau jis neaprėpia visko, ir esama pavojaus perdėti susisaistymo ir kultūrinio artumo susiliejimą. Keliaujantys verslo klase paprastai nepatiria kasdienių kultūros apraiškų subtilybių, kurias nulemia veikiau *lokalumas* nei globalumas, ir besibraunančio susisaistymo akivaizdoje išliekančio kultūrinio skirtingumo. Ta kultūra atsiskleidžia ne tarptautiniuose penkių žvaigždučių viešbučiuose, o gatvėse, namuose, bažnyčiose, darbovietėse, parduotuvėse ir baruose, esančiuose toliau nuo verslo ar turizmo centrų.

Tokios „vietovės" – tai paprasčiausiai vietos, kur žmonės nuolat gyvena: kasdienė „namų" aplinka. Kai kur tos „vietovės" gal net prisispaudusios prie oro uosto aptvaro, tačiau vis vien jos priklauso visiškai kitam kultūros „pasauliui" negu kelionių lėktuvais susaistytasis. Jos aiškiai yra nepavaldžios tiems tiesioginiams instrumentinio susisaistymo bei standartizacijos poreikiams, kurie ir „tvarko" tarptautinio verslo kultūrą. Patekti į šitokią aplinką, vadinasi, atsiduoti tokiai socialinio gyvenimo tvarkai, kur vietiniai reikalai labiau jaučiami nei globalūs poreikiai ir kur pasireiškia „vietovės" savitumas – kultūrinis skirtingumas. Kai diskusijose apie globalizaciją iškyla (dažniausiai iškyla) „globalumo ir lokalumo" santykio klausimas, jose remiamasi plačiąja kasdienio gyvenimo tvarka.

Retas keliaujantis verslo klase nuklysta į tokią aplinką (aišku, kol sugrįžta į savo paties patogią vietovę). Todėl šis kultūrų skirtybių lygmuo dažnai

nėra matomas žvelgiant iš sklandžiai funkcionuojančios kapitalo globalizacijos perspektyvos. Su ja veikiau susiduria prasčiau organizuoti ir mažiau pasiturintys keleiviai: ieškantys darbo migrantai ar galbūt savarankiški, nedaug pinigų teturintys turistai. Globalinėje oro uosto terpėje tokie žmonės gali pasirodyti mažiau įgudę atlikti atvykimo procedūras, bet kuklūs jų ištekliai reiškia, kad jie greitai įsiskverbia į vietovės kultūrą: važiuoja autobusais, o ne taksi, apsistoja kukliame darbininkų klasės kvartalo viešbutyje, stokojančiame kultūrinės „izoliacijos", kurią užtikrina penkios žvaigždutės; apsiperka pigiose vietinėse parduotuvėse. Tokie keliautojai greitai tampa įgudusiais hermeneutikais, išbandančiais tikruosius mastus to kultūrinio artumo, kuris būdingas už globalaus verslo kultūros anklavų esančiai viličiai. Vadinasi, keliauti į kitas vietoves reiškia nukakti į nelengvai perprantamą kultūrinio skirtingumo tikrovę, o iš to kyla klausimas, kiek artumo nulemia pats susisaistymas, nekalbant apie technologinį vis didėjančio prieinamumo modalumą.

Dabar turime peržengti kelionės lėktuvu pavyzdį. Einant šiuo susisaistymo modalumo fenomenologijos keliu tenka pereiti į „aukštu lygiu" suvokiamą globalizaciją, o tokio suvokimo pritaikymas nors ir viliojantis, bet ribotas. Kelionės reaktyviniais lėktuvais yra neatskiriama susisaistymo dalis. Kadangi tos kelionės vis labiau įsilieja į kasdienį mūsų gyvenimą, į jas būtina žvelgti kaip į kultūrinę patirtį. Tačiau akivaizdu, kad jos atskleidžia tik vieną susisaistymo reikšmės aspektą. Pirmiausia, nepaisant spartaus plitimo[2], tokios kelionės įtraukia *palyginti* nedaug žmonių, o tarp jų dar mažiau skraido nuolat. Daugelis žmonių labiausiai išsivysčiusiose šalyse niekad nėra skridę lėktuvu; šitai, suprantama, pasakytina ir apie daugybę milijonų žmonių mažiau išsivysčiusiose šalyse. Į keliones lėktuvu, kaip ir naudojimąsi internetu, galima žiūrėti kaip į vien pasiturintiems prieinamą globalizaciją. Tokiu atveju labai sumenkėja jos pretenzijos būti *bendru* mūsų laikų būviu. Tačiau svarbiau yra tai, kad globalinio susisaistymo supratimas, kuris remiasi tokio pobūdžio aukšto lygio globalizuojančiomis technologijomis, skatina, kaip matėme, ypatingą ir perdėtą artumo suvokimą.

Jei susietumas tikrai reiškia artumą kaip *bendrą* socialinį ir kultūrinį būvį, šitai reikia suprasti kaip praktinės veiklos ir patirties permainas, *iš tiesų* juntamas *tolimiausiose vietovėse*, ir sykiu kaip didėjančias galimybes pasiekti jas technologinėmis priemonėmis arba iš jų išsigauti. Lashas ir Urry (1994: 252) teigia, esą „šiuolaikinė visuomenė yra keliaujanti vi-

suomenė“, o „šiuolaikinis pasaulis yra neįsivaizduojamas be... naujų tolimų nuotolių transporto priemonių bei kelionių“. Negaliu su tuo nesutikti, bet manau, jog taip pat svarbu neišpūsti tolimų kelionių reikšmės daugumos žmonių gyvenimui nūdienos pasaulyje ar bendram globalizacijos procesui. „Vietinis gyvenimas“ – čia priešpriešinamas trumpalaikiam „globaliniam gyvenimui“ oro uosto (arba kompiuterių terminalo) erdvėje – yra plati žmogiškosios socialinės būties tvarka, kuri dėl fizinio įsikūnijimo suvaržymų ir toliau vyrauja globalizuotame pasaulyje. Vietinis gyvenimas užima didžiumą laiko ir erdvės. Nors vis didėjanti galimybė keliauti – fiziškai ir kibernetinėmis priemonėmis – iš vietos į vietą yra itin reikšmingas susisaistymo būdas, jis galiausiai laiko bei erdvės atžvilgiu priklauso nuo vietinės tvarkos – ir iš jos išplaukia, – o tą vietinę tvarką mes suvokiame kaip „namus“. Globalizacija *keičia* šią vietinę tvarką, bet pokyčio reikšmė siekia toliau nei technologiniai komunikacijų bei transporto laimėjimai. Paprasčiau sakant, susisaistymas reiškia vietinių kraštų esmės kitimą, o ne vien tai, jog kartkartėmis žmonės iš ten leidžiasi į keliones. Tad, mano nuomone, į teiginį, esą „paradigminė šiuolaikinė patirtis yra greitų kelionių ilgais nuotoliais patirtis“ (Lash and Urry 1994: 253), reikia žiūrėti su tam tikru atsargumu. Gal būtų arčiau tiesos pasakius, jog didžiumai žmonių – ir tai, beje, nėra nesusiję su pajamų ir mobilumo santykiu – paradigminė globalaus šiuolaikiškumo patirtis yra gyvenimas vienoje vietoje, tačiau išgyvenant „persikėlimą“, kurį *jiems teikia* globalioji modernybė.

Šitaip suvokiant globalizaciją, atkreipiamas dėmesys į kitus mūsų jau minėtus susisaistymo modalumus. Ypač svarbu suprasti „artumą“, kurį kildina didelėmis laiko-erdvės platumomis plintančios socialinių santykių sąsajos, dėl kurių tolimi įvykiai bei jėgos įsiskverbia į mūsų vietinę patirtį. Pavyzdžiui, reikia įžvelgti, kaip kai kam gali iškilti nedarbo grėsmė, kitame žemyne kompanijos vadovams priėmus sprendimą mažinti personalą, arba kaip dėl sudėtingos kosmopolitinio skonio ir globalinės maisto pramonės ekonomikos sąveikos mūsų prekybos centre šiandien esančios maisto prekės iš esmės skiriasi nuo buvusių prieš dvidešimt metų, arba kaip pati mūsų kultūrinės priklausomybės jausena – buvimas „namie“ – gali subtiliai pasikeisti, į mūsų kasdienį gyvenimą įsiskverbus globalizuojančiai žiniasklaidai. Tokio pobūdžio permainas aš daugiausia ir gvildensiu kituose skyriuose.

Susisaistymas ir globalioji vienovė

Tačiau dabar norėčiau kiek pagvildenti kitą reikšmingą pagrindinės susisaistymo sampratos aspektą/nukrypimą. Pagal tą sampratą susietumas yra globalaus masto ir todėl reiškia tam tikrą „vienovę“: tai mintis, jog pirmą kartą istorijoje pasaulis tampa vientisa socialine bei kultūrine terpe. Praeityje socialinius ir kultūrinius procesus bei praktinį jų taikymą buvo galima suvokti kaip daugybę vietinių, „nepriklausomų“ reiškinių, o globalizacija pasaulį paverčia „viena vieta“. Akivaizdūs šito pavyzdžiai – ekonominiai nacionalinių valstybių reikalai įtraukiami į globalinę kapitalistinę ekonomiką, vietinės pramonės plėtros poveikis aplinkai netrunka tapti pasauline problema.

Tačiau, griežtai kalbant, mintį, esą pasaulis tampa viena terpe, tik su išlygomis galima sieti su vis stiprėjančio susisaistymo idėja. Nors ir tikėtina, jog sparti tarpusavio sąsajų tinklo plėtra galiausiai aprėps visą žmonių visuomenę, tai anaiptol nėra logiškas tos minties pagrindas. Nepaisant šio proceso masto, retas išdrįstų tvirtinti, jog sudėtingas globalizacinis susisaistymas šiuo metu kaip nors iš esmės susijęs su kiekvienu pavieniu žmogumi ar žemės vieta, o svarstymus apie jo išplitimą turėtų ramdyti daugelis aplinkui regimų priešingų tendencijų, skatinančių socialinį bei kultūrinį skaidymąsi.

Ir vis dėlto sykiu turime pripažinti, jog tiek globalizacijos sąvoka, tiek jos apibūdinami procesai linksta į tam tikrą „vienijimą“. Pats žodis „globalus“ turi raiškias „visumiškumo“ ir „viską apimamumo“ konotacijas, kylančias iš jo metaforiškos vartosenos (globalus kaip „totalus“) ir grynai iš geometrinės formos semantikos: pavyzdžiui, žodis „apimantis“ *(encompassing)* sietinas su žemės apvalumu. Tad globalizacijos sąvokai būdinga konotacinė prasmė „linkti į apjungimą“, o jei mūsų nustatytai empirinei susisaistymo būsenai tokios reikšmės nebūdingos, atrodytų, kad pasirinkę „globalizaciją“ mes visi kažkodėl nusitvėrėme ne tą žodį! Tad mums reikia surasti tokį vienovės implikacijų svarstymo būdą, kad neįsiveltume į dar labiau prieštaringus neatitikimus, vienovei pereinant į „vienodumą“ ar „vienybę“.

Rolando Robertsono išsamiame veikale apie globalizaciją kaip tik ir nagrinėjamos šios problemos, jis siūlo įmantrią idėjos apie „pasaulio susitraukimą į „vieną vietą“ (1992: 6) formuluotę. Tačiau ir teigdamas, kad „tendencijos į pasaulio vienovę, kai net jau viskas pasakyta ir padaryta, yra

nepalenkiamos" (1992: 26), Robertsonas pateikia modelį, iš dalies nuginkluojantį tiesioginę kritiką, kurią toks požiūris galėtų užsitraukti. Jo supratimu, iš esmės globalinė vienovė yra *aplinka*, vis labiau lemianti socialinius santykius, ir tuo pat metu *pažiūrų sistema*, kurios rėmuose socialiniai veikėjai vis labiau įsivaizduoja savo būtį, tapatuną ir veiksmus. Vadinasi, Robertsonui globalinė vienovė nereiškia supaprastinto vienodumo – kažkokios „pasaulinės kultūros". Tai veikiau sudėtingas socialinis ir fenomenologinis būvis – „globalinė žmogiškoji būsena", kai įvairūs žmogaus gyvenimo sluoksniai išreiškiami vienas per kitą. Jis išskiria keturis tokius socialinius sluoksnius: pavieniai žmonės, nacionalinės visuomenės, „pasaulinė visuomenių sistema" ir apskliaudžiantis „žmonijos" kolektyviškumas. Jo požiūriu, globalizacija yra vis didėjanti šių gyvenimo sluoksnių sąveika, o „pasaulis kaip viena vieta" reiškia šių gyvenimo formų pokytį, kai jos vis labiau susiduria viena su kita ir vis labiau yra verčiamos atsižvelgti viena į kitą. Tai nėra nei homogenizacijos vienovė, nei naivus supratimas apie atsirandančią globalinę vienuomenę. Anaiptol neteigdamas, kad integracinis procesas yra neproblemiškas, Robertsono vienovės modelis kaip tik ir gali paryškinti socialinius bei kultūrinius skirtumus, nes jie nustatomi turint omeny „pasaulį kaip visumą".

Pavyzdžiui, pasvarstykime, kaip Robertsono požiūris atremia akivaizdų prieštaravimą plačiai globalinės vienovės idėjai, apimantį daugelį šiuolaikinio pasaulio susiskaidymo pavyzdžių: rasinis ir etninis priešiškumas, ekonominis protekcionizmas, religinis fundamentalizmas ir taip toliau. Robertsonas į tai atsako, nurodydamas reikšmingą šių kontrpavyzdžių aspektą – visi jie „refleklyviai kontroliuojami". Pateikdamas šiuolaikinio ekonominio protekcionizmo pavyzdį, jis teigia, jog:

> Palyginti su ankstesniais protekcionizmais ir XVIII bei XIX amžių autarkijomis... naujieji protekcionizmai daug sąmoningiau veikia pasaulinėje visuotinių taisyklių ir nuostatų sistemoje, susijusioje su ekonomine prekyba ir globaline ekonomika kaip visuma. Suprantama, nereiškia, esą tokie veiksniai įveiks protekcionizmą, tačiau svarbu, kad atitinkamos grupės, tarp jų ir „eiliniai piliečiai", vis labiau verčiami galvoti apie pasaulį – nebūtinai palankiai – kaip visumą (Robertson 1992: 26).

Vadinasi, Robertsono nuomone, globalinio pasaulinio susisaistymo struktūros drauge su plintančiu šios situacijos *įsisąmoninimu* visokius vietinius įvykius neišvengiamai iškelia į vieno pasaulio akiratį. Tas pat pasakytina ir apie religiniam fundamentalizmui būdingą „kultūrinį protekcionizmą",

kurį galima suvokti kaip *sąmoningą* gynimą „tradicinių“ įsitikinimų, vertybių bei papročių, kuriuos kaip tik ir išryškina dėl globalinio sutraukimo atsirandanti grėsmė nuvertinti tradiciją.

Vienas reikšmingiausių Robertsono požiūrio aspektų yra tas, kad jis pateikia konceptualius rėmus, išsaugančius svarbią globalizacijos prasmę, apimančią visuotinumą ir įtrauktumą – kaip kontekstą, – ir sykiu leidžiančius dorotis su empiriniu sudėtingumu pasaulio, kuriame, atrodo, tuo pat metu vyksta integracijos ir diferenciacijos procesai. Šiame pasaulyje technologinis susisaistymas internetu gali būti panaudotas agresyviam etninių, religinių ar rasinių skirtumų įtvirtinimui, pavyzdžiui, šiuo metu sparčiai plintantys internete „sektantų“ tinklapiai. Todėl manau, kad Robertsonas iš esmės yra teisus globalizaciją suvokdamas kaip grindžiančią vienovę. Ir ne tik todėl, kad jo modelis labai išmoningas, bet ir dėl to, kad esama primygtinos politinės būtinybės išsaugoti šią idėją. Susisaistymas, pasiekdamas tolimiausias vietoves, keičia vietinę išgyvenamą patirtį ir sykiu žmonėms atveria pasaulį, kuriame jų likimai *yra* nenuginčijamai susieti vienuose globaliniuose rėmuose. Tai akivaizdu iš ekonominių pasaulinės rinkos integracijų bei iš aplinkai kylančių globalinių pavojų, kurie, anot Ulricho Becko (1992: 47), „pasaulio visuomenės utopiją daro šiek tiek realesnę ar bent būtinesnę“. Tad susisaistymas suponuoja vienovę kaip kultūros ir politikos principą. Norėdami suprasti vietinę patirtį, ją turime iškelti į „vieno pasaulio“ akiratį, o vietinę veiklą ir gyvenimo būdą vis labiau reikia nagrinėti bei vertinti globalinių pasekmių atžvilgiu.

KULTŪRA KAIP GLOBALIZACIJOS MATMUO

Dauguma anksčiau minėtų diskusijų vyksta plačiu kultūros „registru“, kurio žodynas bei akcentai skiriasi nuo, tarkime, ekonomikos ar politikos žodyno bei akcentų. Tačiau vis dėlto kaip turėtume tiksliai suvokti kultūros sąvoką ir kultūros esatį globalizacijos atžvilgiu? Paprastas atsakymas būtų laikyti ją globalizacijos „matmeniu“. Dabar plačiai pripažįstama, kad globalizacija yra „daugiamatis“ reiškinys – iš paviršiaus tai sklandus apibūdinimas, bet rimčiau pasižiūrėjus ryškėja būtinumas jį panagrinėti (iš dalies kultūros atžvilgiu).

Globalizacijos daugiamatiškumas

Daugiamatiškumas glaudžiai susijęs su sudėtingo susisaistymo idėja. Mat globalizacijos užmegzti sudėtingi ryšiai išsiplečia iki reiškinių, kuriuos sociologai kruopščiai išskirstė į kategorijas, mūsų jau įprastai taikomas žmogaus gyvenimui: ekonominiai, politiniai, socialiniai, tarpasmeniniai, technologiniai, aplinkosauginiai, kultūriniai ir kiti reiškiniai. Globalizacija, be abejonės, suardo šią klasifikaciją.

Imkime aplinkosaugos pavyzdį – ozono sluoksnio plonėjimas dėl freonų (CL_2F_2C) naudojimo aerozoliniuose purkštuvuose ir šaldytuvuose. Pripažinus šių chemikalų poveikį apsauginiam ozono sluoksniui, iškilo pirminė globalinė problema, kuri, anot Steveno Yearley'o, rodo „susitraukus žemės rutulį“. Kai kurie pagrindiniai (net nežinomi) kaltininkai – dezodorantų ir baldų politūros purkštuvų vartotojai tankiai gyvenamuose išsivysčiusio pasaulio centruose – skleidė teršalus, galėjusius „pakenkti (jų) kaimynų aplinkai už tūkstančių kilometrų “, o labiausiai ašigalių regionuose (Yearley 1996: 27). Cl_2F_2C problema neabejotinai kyla iš susisaistymo tiesiogine geografine prasme. Tačiau per savo sudėtingas atšakas ji jungia įvairius interpretacinius diskursus. Tai, žinoma, technologinis klausimas, ir jam netrukus buvo rastas „sprendimas“ – alternatyvūs cheminiai propelentai. Tačiau šio techninio sprendimo taikymas iškėlė aibę tarptautinių politinių problemų, išryškėjusių stengiantis sudaryti sutartį, reguliuojančią freonų naudojimą: 1987 metų „Monrealio protokolą“. Per šias derybas paaiškėjo ekonominių interesų skirtumai tarp gaminančių Cl_2F_2C ir tik vartojančių šiuos produktus šalių. Šios problemos buvo aiškinamos „Pirmąjį pasaulį“ priešpriešinant „Trečiojo pasaulio“ interesams[3], o visuotinis sutarimas iškėlė painų klausimą apie išsivysčiusių šalių pagalbą kaip paskatą skurdžioms šalims, pavyzdžiui, Indijai, pereiti prie nefreoninių technologijų (Yearley 1996: 107 ir toliau). Tad freonų problema susiejo politikos, teisės, mokslo, aplinkosaugos etikos ir ekonomikos diskursus. Be to, keliais atžvilgiais tai buvo itin svarbus kultūros klausimas: pavyzdžiui, kultūrinės jausenos pasikeitimas („žaliųjų mąstysena“), kai žmonės kasdienius savo gyvenimo būdo aspektus ėmė sieti su globalinėmis pasekmėmis, arba kasdienių kultūrinių įpročių kaita – degintis saulėje ūmai tapo pavojinga dėl vėžio grėsmės, o šitai yra viena didžiausių simbolinių baimių, kuri apėmė išsivysčiusio pasaulio šalis.

Tokie pavyzdžiai rodo, kad globalizacijos reiškiniai esmiškai yra sudėtingi ir daugiamačiai, klibinantys tuos konceptualinius rėmus, kuriuose iš tradicijos suvokėme pasaulį. Tačiau turint galvoje, jog sunku vienu metu įvertinti visus tokių reiškinių aspektus ir akademinių disciplinų pajėgą sisteminti žinias, nenuostabu, kad ir toliau globalizaciją stengiamasi vertinti „vienmatiškai". Žmonės į šį klausimą žvelgia iš skirtingų minties tradicijų, keldami skirtingus prioritetus bei pasitelkdami skirtingus informavimo principus, o tai, savaime aišku, nuo sudėtingumo tempia atgal prie tokių palyginti „supaprastintų" pagrindinių sąvokų kaip kapitalizmas, nacionalinė valstybė ir panašiai. Tačiau rimtai domintis daugiamatiškumu, matyti, kad tokie vertinimai paprastai iškreipia globalizaciją: be sudėtingumo neaprėpiamas pats reiškinys.

Kaip pavyzdį trumpai pasvarstykime du požiūrius, labai skirtingus savo analize bei politinėmis nuostatomis, tačiau artimus globalizacijos samprata, kuri remiasi vien ekonomikos sritimi kaip kapitalistinės rinkos reiškiniu.

Pirmasis yra iš literatūros apie korporacinio verslo strategiją. Vienas produktyviausių šios pakraipos rašytojų japonų verslo strategas Kenichi Ohmae teigia, kad kapitalistinės rinkos atžvilgiu nacionalinės valstybės tapo nebesvarbios. Jis tvirtina, jog „globalinėje ekonomikoje tradicinės nacionalinės valstybės virto nenatūraliais, netgi neįmanomais verslo junginiais". Jis teigia, kad mes turėtume galvoti apie regioninių ekonomikų pasaulį, „kur atliekamas tikrasis darbas ir kur klesti tikrosios rinkos": „Jas apibrėžia ne jų politinių sienų vieta, o tai, kad jos yra tinkamo dydžio bei masto būti tikrais, natūraliais verslo junginiais šiandienos globalinėje ekonomikoje. Kaip tik jų sienos – bei ryšiai – ir yra svarbios besieniame pasaulyje" (Ohmae 1995: 5).

Šiame diskurse nestebina tendencija žiūrėti į pasaulį vien kaip į verslo galimybių lauką. Toks aiškinimas rodo, jog Ohmae's tipo žmonės globalizacijos idėją supranta tik savo diskursyvios visatos rėmuose – ta visata sąsajinga, nors ir instrumentinė bei ganėtinai skurdi. Tačiau ji nėra visai atsieta, nes šis diskursas neišvengiamai užkliudo kitas sritis. Ohmae ne tik akivaizdžiai reiškia tiesmukišką, itin ginčytiną (Anderson 1995; McGrew and Lewis 1992; Cerny 1996) nuomonę apie politinę nacionalinių valstybių sistemos sritį, bet ir įsiterpia į kultūros diskursą. Pavyzdžiui, jis teigia, kad globalinė rinka kuria „peržengiančią sienas civilizaciją". Tai grindžiama (numanomu) tvirtinimu, esą „susilieja vartotojų skoniai ir pasirinki-

mai": „Pasaulinių firmų mėlyni džinsai, koka-kola ir stilingi sportbačiai" (1995: 29). Tačiau jis eina toliau nei ši paprasta vartojimo suvienodėjimo tema ir teigia, jog atsiranda esminis kultūros ir kartos atotrūkis, pavyzdžiui, japonų visuomenėje „nintendo vaikams" (paskutinio XX a. dešimtmečio japonų paaugliai) įsisavinus kitokią suvokimo bei socialinių vertybių skalę nei jų tėvų ar senelių. Jis teigia, kad ši karta kur kas mažiau pripažįsta tradicines japoniškas autoriteto ir ortodoksalumo sampratas, yra daug atviresnė kultūros atžvilgiu, smalsesnė ir kūrybiškesnė: „Viską galima ištyrinėti, pertvarkyti, perprogramuoti... Galiausiai viskas yra atvira apgalvotam pasirinkimui, iniciatyvai, kūrybingumui – ir drąsai" (p. 36). Ohmae's teigimu, toks pokytis kildintinas iš susisaistymo technologinio modalumo – kompiuterių naudojimo, kompiuterinių žaidimų ir sąveikaujančių įvairiopų informacijos šaltinių: „stebint, kaip kitos kultūros anksčiau niekad nematytas vaikas per programavimo stilių atskleidžia savo charakterį ir mąstyseną" (p. 37).

Ohmae's daromos išvados kultūros atžvilgiu yra labai paveiktos jo rėmų vienmatiškumo. Visiškai aišku, kad jo įžvelgtos vertybės, būdingos japonų vaikams, yra verslinio kapitalizmo vertybės, o jis piešia numanomą panglosišką „naujo katilo, kuriame susilydys sienas peržengianti šiandienos civilizacija" (p. 39), paveikslą. Tačiau tai ne vien ideologinė klaida: joje glūdi sociologinis redukcionizmas ir vienos priežasties logika, kaip tik ir būdinga vienmačiam požiūriui.

Ohmae ir jo atstovaujama pozicija aštriausios kritikos sulaukia Hirsto ir Thompsono skeptiškoje ekonominės globalizacijos analizėje, kuri išdėstyta knygoje *Abejotina globalizacija* (1996). Hirstas ir Thompsonas ypač abejoja susijusiomis ekonomikos transnacionalizacijos ir nacionalinės valstybės reikšmės menkėjimo idėjomis, kaip jas supranta „tokie kraštutiniai globalizacijos teoretikai kaip Ohmae'" (1996: 185). Nesileisdami į jų kritikos subtilybes, atkreipsime dėmesį į sąmoningai vartojamus siauraprasmius terminus, kuriais ta kritika grindžiama. Hirstas ir Thompsonas yra *iš principo* vienmačiai analitikai, sąmoningai apibrėždami globalizaciją kaip ekonomikos funkciją.

Teigdami, jog ekonominė globalizacija, nusakoma Ohmae's pakraipos mąstytojų, yra „daugiausia mitas" (1996: 2),[4] Hirstas ir Thompsonas nepaprastai tiksliai nurodo savo kritikos ribas. Jie išgvildeno „daugybę įvairios" literatūros apie globalizaciją ir skirtingas vykstančių procesų sampratas, būdingas įvairiems disciplinariniams kontekstams. Tačiau

nepaisant to, jie tvirtina, esą ekonominio matmens kritika yra lemtinga visoms kitoms sampratoms: „Mes manome, kad be tikrai globalizuotos ekonomikos suvokimo daugelis kitų pasekmių, nurodomų kultūros ir politikos srityse, arba negalės būti patvirtinamos, arba taps mažiau grėsmingos“ (p. 3). Bet tai aiškus nukrypimas į redukcionizmą, pagal kurį ekonomika stumia visas kitas sferas. Hirstas ir Thompsonas tik paviršutiniškai pripažįsta mintį, kad globalizacija yra daugeriopa, o paskui nepaiso jokių jos apraiškų, pasiremdami prielaida, esą visa globalizacijos teorijos sistema remiasi jų kritikuojamo ekonominio požiūrio „nepagrįstomis prielaidomis“.

Tiesą sakant, nesugebėjimas aiškintis daugialypę globalizacijos prigimtį tiesiogiai reiškiasi kai kuriuose teiginiuose apie jos „mitinį“ pobūdį. Jie labai teisingai įrodinėja, kad perdėtų teiginių apie pasaulinę kapitalistinę galią pripažinimas gali būti politiškai pragaištingas: „Politinį globalizacijos poveikį galima pavadinti tik pernelyg sumažėjusių lūkesčių patologija... mūsų turimas mitas perdeda mūsų bejėgiškumo mastą šiuolaikinių ekonominių jėgų akivaizdoje“ (1996: 6). Šie argumentai turi tam tikros įtaigos, kai nukreipiami į globalizacijos retoriką, kuri ją supranta tik kaip nevaržomą transnacionalinio kapitalizmo galią. Tačiau pripažinti vien ekonomika grindžiamą globalizacijos *apibrėžimą,* vadinasi, laikytis jų kritikuojamo vienmačio požiūrio. Nes jei globalizacija suvokiama kaip vienalaikiai, kompleksiškai susiję procesai, vykstantys ekonomikos, politikos, kultūros ir technologijos bei kitose srityse, tuomet aišku, kad ji aprėpia visokio pobūdžio prieštaringumus, pasipriešinimus ir atsveriančias jėgas. Išties dabar globalizacija dažnai siejama su priešpriešinių principų ir tendencijų „dialektika“ – lokalumas ir globalumas, universalumas ir atskirumas, – ypač aiškinimuose, kur svarbiausiais laikomi kultūros klausimai (Axford 1995; Featherstone 1995; Giddens 1990; Hall 1992; Lash and Urry 1994; Robertson 1995; Sreberny–Mohammadi 1991). Ir visa tai nė kiek nesumenkina ekonomikos svarbos globalizacijos procesuose. Kapitalizmo dinamika kiekvienoje prekių gamybos, apyvartos ir vartojimo pakopoje prikišamai byloja apie didėjantį tarpusavio susietumą. Bet tai nereiškia, jog ekonominė transnacionalinio kapitalizmo analizė yra vienintelis kelias globalizacijai suvokti.

Tačiau jei mes atkakliai kreipiame į kompleksiškai susietą globalizacijos daugiamatiškumą, ką tai reiškia „kultūros požiūriui“?

Kultūros matmuo

Įvertinti daugiamatiškumą išties yra *itin* sunki užduotis. Reikia didelių pastangų aprėpti tą mastą ir sudėtingumą, kuris būdingas empirinei globalaus susisaistymo tikrovei: ją suvokti galime tik skverbdamiesi į ją įvairiais būdais. Vadinasi, kiekviename galimame jos vertinime nenoromis išleisime iš akių kokį nors globalizacijos sudėtingumo aspektą, bet tai nereiškia, kad pasitelkę vieno aiškinimo matmenį – vienas būdas įsikirsti į globalizaciją – mes ir turime pateikti „vienmatį" aiškinimą. Esama geresnių ir blogesnių būdų tam atlikti.

Blogas būdas būtų pradėti nuo prielaidos, jog aptariamasis matmuo yra pagrindinis diskursas, ta sritis, kur glūdi reikalo esmė ir viską atskleidžianti logika. Geresnis sumanymas būtų rasti tikslų būdą nusakyti pasauliui, esančiam ekonominiame, politiniame ar kultūros diskurse ir pabandyti šiais požiūriais išreikšti globalizacijos supratimą, nė vienam iš jų neteikiant konceptualinės pirmenybės: gvildenti vieną matmenį neišleidžiant iš akių viso daugiamatiškumo. Tokio pobūdžio sąmoninga antiredukcionistinė analizė priverstų atkreipti dėmesį į tuos taškus, kuriuose susisieja bei sąveikauja skirtingi matmenys.

Tai pasakytina ir apie kultūros analizę. Ypač todėl, kad kultūros sąvoka taip daug „aprėpia", tad ją lengvai galima palaikyti aukščiausiu analizės lygmeniu – galų gale ar ne viskas yra „kultūra"? Vis dėlto – ne. Galop, mąstydami apie kultūrą kaip apie „visuminio gyvenimo būdo" nusakymą, netoli nueisime. Įsimintinais Cliffordo Geertzo žodžiais (Geertz 1973: 4), tai veda į „*pot–au–feu*"* teorizavimą, kai į konceptualinį šiupinį sumetama viskas, kitaip sakant, žmogiškosios būties „sudėtinga visuma".

Kultūros dimensija turi būti tikslesnė, tačiau, pasirodo, šitai sunku pasiekti, nes, šiaip ar taip, kultūros idėja yra labai sudėtinga ir sunkiai apčiuopiama (Williams 1981; Clifford 1988; Thompson 1990; Tomlinson 1991; McGuigan 1992). Tačiau aš čia neketinu apsistoti ties apibrėžimo problemomis. Esama gana plačiai pripažįstamų „kultūros" bruožų, kuriais remdamiesi galime susidaryti pagrįstą nuomonę, kas iš tikrųjų priklauso kultūriniam globalizacijos matmeniui.

Pirmiausia kultūra gali būti suprantama kaip tokia gyvenimo tvarka, pagal kurią žmonės kuria prasmę įvairioms simbolinio reprezentavimo praktikoms. Nors ir atrodantis gana sausas apibendrinimas, jis mums leidžia

* Sriuba *(pranc.)*.

atskleisti kai kuriuos svarbius skirtingumus. Labai plačia prasme kalbant apie ekonomiką, mums rūpi veiklos būdai, kuriais žmonės gamina, keičia ir vartoja materialines gėrybes; aptardami politiką, turime galvoje veiklos būdus, kuriais visuomenėse telkiama, paskirstoma ir naudojama valdžia; kalbėdami apie kultūrą, turime galvoje būdus, kuriais bendraujantys žmonės ir pavieniui, ir kolektyviai savo gyvenimus daro prasmingus.

Svarbu šiuos socialinio gyvenimo „matmenis“ suvokti ne kaip visiškai *atskiras* veiklos sritis: žmonės nepereina nuo „ekonominių darbų“ prie „kultūros dalykų“, kaip kad galėtume įsivaizduoti – baigę dienos darbus imasi laisvalaikio užsiėmimų. Jei šitaip būtų, turėtume manyti, kad niekas neranda jokios prasmės veikloje, iš kurios pelno duoną. Ir vis dėlto šitokia mąstysena gana giliai įsišaknijusi įprastinėse pažiūrose į kultūrą kaip į meno, literatūros, kino ir t. t. produktus ir veiklos sritį[5]. Jos visos yra svarbios *formos,* kuriomis sukuriama tam tikra prasmė, bet vien jos nenusako kultūrinio matmens.

Kultūros *tikslo* prasmę mes turime išlukštenti veikiau iš kompleksiškai susipynusios kultūrinės, ekonominės ir politinės veiklos, o tas tikslas yra daryti gyvenimą prasmingą. Nūnai visa, ką galima išreikšti simboliais, plačiu požiūriu yra laikoma prasminga. Pavyzdžiui, daug simbolinės reikšmės teikiama ekonominei veiklai, tarkime, techninei gamybos proceso kalbai (pvz., automobilių variklio instrukcijoms) ar rinkos kalbai (pvz., kasdien skelbiamoms akcijų kainoms). Bet, mano nuomone, tokia simbolika nedaro poveikio „kultūros“ esmei, ir aš su džiaugsmu didžiumą tokio *instrumentinio simbolizavimo* perkeliu į ekonominę, techninę ir kitas sferas.

Kita vertus, nemažai simbolinio vaizdavimo, aptinkamo rinkodaroje, kad ir turinčio galiausiai instrumentinį (ekonominį) tikslą, mano požiūriu, yra kultūrinės prigimties. Tarkime, reklamos tekstai, – nors jie yra dalis to, ką Horkheimeris ir Adorno (1979) nepagarbiai pavadino „kultūros industrija“, susijusia su instrumentiniais kapitalizmo tikslais, – vis vien yra svarbūs kultūros tekstai. Į reklamos tekstus žmonės žiūri panašiai kaip į romanus ar filmus. Taip yra todėl, kad juose pasakojama (kad ir kaip abejotina tai atrodytu ideologiniu požiūriu), kaip galima būtų gyventi, remiamasi bendromis tapatumo sampratomis, kreipiamasi į savivaizdį, rodoma „idealių“santykių vaizdai, žmonių pasitenkinimo variantai, laimė ir taip toliau.

Šią kultūrinio matmens reikšmę aš ir noriu pabrėžti iškeldamas prasmes kaip savaiminius tikslus, kurie skiriasi nuo paprasčiausių instrumentinių prasmių. Pasitelkdami kiek išpūstą formuluotę, šiuo atžvilgiu kultūrą galėtume suvokti kaip „egzistenciškai reikšmingos“ prasmės sritį. Taip sakydamas aš ne-

noriu paryškinti „egzistencijos problemos“, kuri apibūdinama arba remiantis ontologiniu egzistencialistinės filosofijos nerimu, arba įvairiais formaliais religiniais atsakais į žmogiškąjį būvį. Tačiau kad ir kaip visa tai būtų svarbu žmonių gyvenimo savivokai – ir nepaisant globalizacijos reikšmės religinėms institucijoms (Beyer 1994), – tie aiškinimai yra pernelyg specifiški egzistenciniai diskursai, kad padėtų pagauti tai, ką aš noriu parodyti, keldamas egzistenciškai reikšmingos prasmės idėją. Prie to turėtume pridurti garsųjį Raymondo Williamso posakį, kad „kultūra yra paprasta“ (Williams 1989; McGuigan 1992). Williamsas šiuos žodžius pirmą kartą pasakė, žinoma, priešindamasis elitinės kultūros jausenai – ji esanti aukštoji, „ypatinga“ gyvenimo forma, prieinama tik saujelei žmonių, „lavinančiai“ tam tikras jusles. Kultūra yra paprasta „demokratiniu antropologiniu“ požiūriu, nes ji nusako „visuminį gyvenimo būdą“: kultūra yra ne išskirtinė privilegijuotųjų nuosavybė, o aprėpia visas kasdienės veiklos apraiškas. Tačiau svarbu, jog Williamso požiūryje ši samprata glaudžiai siejama su „asmeninės prasmės“ teikimu: „Mano keliami klausimai apie mūsų kultūrą yra klausimai apie mūsų bendrus, įprastinius tikslus, bet sykiu ir apie svarbias asmenines prasmes. Kultūra yra paprasta kiekvienoje visuomenėje ir kiekvienoje galvoje“ (Williams 1989: 4).

Remiantis principu, kad „kultūra yra paprasta“, mano vadinamus egzistencinės reikšmės klausimus reikia suprasti taip: į juos žmonės tiesiog nuolat atkreipia dėmesį kasdienėje savo veikloje ir patirtyje. Tai nereiškia, kad koks nors simbolinės veiklos klausimas yra „tauresnis“ nei kiti, labiau susijęs su žmogiškojo būvio esme, labiau keliantis didžiuosius gyvenimo klausimus. Nėra tai ir klausimas apie kultūrinę ar estetinę *vertę*, ypač kalbant apie tam tikrus kultūros „tekstus“. *Tao-te-Ching*, paskutiniai Beethoveno kvartetai, Picasso *Guernica* ar Roberto Mapplethorpe'o fotografijos nėra labiau ar mažiau „kultūriški tekstai“ negu NYPD *Blue*, *Spice Girls* plokštelė, Dianos mirties nušvietimas žiniasklaidoje, futbolo „fanzinai“*, naujausia *Levis* reklama. Juos visus nusako tas mastas, kokiu žmonės jais kuria savo būties prasmę. Į tokį kultūros aiškinimą išties turime įtraukti visokio pobūdžio veiklą, kuri tiesiogiai ir nepriklauso nuo „skaitytojo“ ir „teksto“ santykio, – vaikščiojimą po vietinį prekybos centrą, apsilankymą restorane, sporto salėje, šokių klube ar parke, pokalbius bare ar ant gatvės kampo. Mano nagrinėjamu aspektu kultūra remiasi visais šiais kasdieniais užsiėmimais, kurie tiesiogiai prisideda prie nesiliaujančių „gyvenimo

* Aistruolių žurnalai.

pasakojimų": tomis istorijomis mes chronologine tvarka aiškiname savo egzistenciją Heideggerio vadinamo žmogaus būties „nuopuolio" aspektais.

Šiuo atžvilgiu gilinantis į sudėtingą susisaistymą, mums rūpi, kaip globalizacija pakeičia prasmės konstravimo kontekstą: kaip ji paveikia žmonių tapatumo jauseną, vietos potyrius ir asmenybės santykį su vieta, kokį poveikį daro bendroms sampratoms, vertybėms, troškimams, mitams, viltims ir baimėms, išsirutuliojusioms vietinės bendruomenės gyvenime. Todėl kultūrinis matmuo aprėpia Anthony'o Giddenso nustatytą dvilypį globalizacijos vyksmą – „ne-čia" ir „čia": tai sąsaja tarp didžiulių sisteminių slinkčių ir pokyčių mūsų grynai vietiniuose asmeniniuose kasdienės patirties „pasauliuose" (Giddens 1994b: 95).

Kultūros ir jos technologijų skyrimas

Viena ypatinga priežastis, kodėl reikia pabrėžti tokį kultūrinio matmens supratimą, yra ta, kad diskusijose apie globalizaciją „kultūra" dažnai vartojama visai kita prasme, suplakant ją su globalizuojančiomis komunikacijos ir informacijos *technologijomis,* kuriomis perteikiami kultūros vaizdiniai. Ši tendencija turbūt akivaizdžiausia plačiai paplitusiame „žurnalistiniame" diskurse apie globalizaciją, kuris tarsi pasimaišęs dėl naujų komunikacijos technologijų – interneto, globalinio informacijos greitkelio ir t. t. – „dieviškos galybės". Ir nors komunikacijos technologijos globalizacijos procesui yra svarbiausios, jų, be abejo, negalima *tapatinti* su kultūrine globalizacija. Tiesą sakant, jų poveikis turi tiek siauresnės, tiek platesnės reikšmės. Platesnės, nes atlieka svarbų vaidmenį – kaip ir pati technologija, tad, mano vartojama prasme, ir kaip *instrumentinės* simbolikos perteikėja – *visose* globalizacijos plotmėse. Pavyzdys – didėjantis globalinės žinių rinkimo praktikos susiliejimas su pasaulinės prekybos aprūpinimu rinkos informacija. Tačiau tų technologijų reikšmė ir *siauresnė,* nes žiniasklaida yra tik dalis viso proceso, kuris grindžia simbolinės prasmės konstravimą, ir tik viena iš formų, kuriomis patiriamas kultūrinis globalizacijos aspektas. Masinės informavimo priemonės bei kitos tarpinės komunikacijos formos kasdieniame mūsų gyvenime įgauna vis didesnę reikšmę, tačiau jos nėra vienintelis globalizuotos kultūrinės patirties šaltinis. Lygiai taip pat ne viskas, kas pasakytina apie žiniasklaidos ir komunikacijos sistemų globalizaciją, tiesiogiai susiję su diskusijomis apie kultūrą.

Gana keista, kad pavyzdį, kaip kultūra suplakama su jos technologijomis, galima rasti šiaip jau išmaningame Anthony'o Giddenso pateiktame globalizacijos aprašyme. Ilgo aptarimo apie institucinius globalizacijos metmenis pabaigoje Giddensas užsimena: „... kitas, esminis globalizacijos aspektas glūdi už įvairių institucinių metmenų... ir jį galima būtų pavadinti kultūros globalizacija" (1990: 77). Tačiau skaitytojas, norintis suvokti kultūrą kaip prasmės konstravimą, nusivils: Giddensas aptaria, kaip „mechanizuotos komunikacijų technologijos padarė didžiulę įtaką visiems globalizacijos aspektams". Jis pabrėžia kaupiamos informacijos svarbą šiuolaikinių institucijų išplitimui pasaulio mastu ir, kas ypač reikšminga, kaip pagrindinį pavyzdį pasitelkia „instrumentinį" pasaulinį pinigų rinkų kontekstą. Ne tik tai, bet ir faktas, kad kultūros aptarimą (vos vienas puslapis) jis nukiša į ilgos industrializavimo analizės pabaigą, byloja veikiau apie susidomėjimą „atsaistančiomis" *(disembedding)* komunikacijos technologijų savybėmis, nei kultūra mums rūpimu atžvilgiu – kaip socialiniu egzistenciškai svarbios prasmės kūrimu.

Teisingumo dėlei dera priminti, kad Giddensas savo veikale apie globalizaciją kultūros *koncepcijai* neskyrė daug reikšmės, ir galbūt čia glūdi priežastis, kad jis lengva ranka suplakė kultūrą su komunikacijos technologijomis. Be to, derėtų pažymėti, kad jo aptarime yra daug kitų dalykų – juos paliesime kitame skyriuje, – kad ir netiesiogiai liudijančių subtilesnį požiūrį į kultūrą. Tačiau šis pavyzdys rodo, kaip svarbu gana lanksčią ir daug kur pritaikomą „kultūros" sąvoką tvirtai susieti su globalizacija. Suprantama, pritariu Giddensui, kad kultūra yra „esminis" globalizacijos matmuo, bet esu šį dalyką linkęs suprasti daug plačiau, nei išryškėja gvildenant komunikacinių technologijų poveikį, kad ir kokios reikšmingos tos technologijos būtų instituciniam ir sisteminiam mūsų pasaulio susisaistymui. Dabar pabandysiu paaiškinti savo požiūrį.

KODĖL KULTŪRA SVARBI GLOBALIZACIJAI

Kultūra svarbi globalizacijai tuo akivaizdžiu atžvilgiu, kad ji yra savybingas viso sudėtinio susisaistymo proceso aspektas. Bet mes galime žengti toliau ir pabandyti suprasti, kokiu atžvilgiu kultūra išties yra *esminė* sudėtingo susisaistymo dalis. Tai nagrinėti vėlgi yra geresnių ir blogesnių būdų.

Vienas akivaizdus pavojus – palaikyti argumentus, kultūrai suteikiančius tam tikrą priežastinį prioritetą ir priskiriančius šiam matmeniui ypatingą vaidmenį, kokį Hirstas ir Thompsonas, kaip matėme, priskyrė ekonomikai. Toks pavyzdys yra ir Malcolmo Waterso aiškinimuose: nurodęs įprastą ekonomikos, politikos ir kultūros skirtingumą, išreiškiamą atitinkamai materialinių, politinių ir simbolinių mainų santykiais, jis toliau kiek provokuojamai teigia, kad

> *materialiniai mainai lokalizuojasi, politiniai mainai internacionalizuojasi, o simboliniai mainai globalizuojasi.* Vadinasi, žmonių visuomenės globalizacija priklauso nuo to, kokiu mastu kultūriniai santykiai veikia ekonomines ir politines struktūras. Galima tikėtis ekonomiką ir politiką būsiant globalizuotą tokiu mastu, kokiu jos bus sukultūrintos, tai yra, kokia bus simbolinė jose vykstančių mainų apimtis. Sykiu galima manyti, kad globalizacijos laipsnis didesnis kultūros srityje negu kurioje iš anų dviejų sričių (Waters 1995: 9–10 – išskirta originale).

Išskirtinį kultūros vaidmenį Watersas grindžia tuo, kad simbolinių mainų pobūdis reiškia, jog jie iš prigimties mažiau varžomi vietos apribojimų negu materialūs (ekonominiai) ar politiniai mainai. Pavyzdžiui, jis tvirtina, kad materialūs mainai yra "įsišakniję vietinėse rinkose, gamyklose, įstaigose ir parduotuvėse" vien dėl praktinės būtinybės ir dėl fizinio artumo teikiamo pranašumo gaminant ir keičiantis prekėmis bei paslaugomis. Priešingai šiems apribojimams, kurie „paprastai ekonominius mainus susieja su vietove", kultūriniai simboliai „gali būti kuriami bet kur ir bet kada, o jų kūrimą ir atkūrimą palyginti nelabai varžo ištekliai" (Waters 1995: 9). Tad kultūrai būdinga labiau globalizuotis todėl, kad su ja susiję santykiai lengviau „išplinta" ir kad kultūros formos bei produktai yra esmiškai paslankūs. Vargu ar tai įtikinamas argumentas. Juk aišku, kad daug visokio pobūdžio pavyzdžių – tarptautinių korporacijų poveikis, tarptautinis darbo pasidalijimas (tarkime, automobilių gamyboje ir drabužių pramonėje), vis labiau plintantis darbininkų migracijos reiškinys, finansų ir plataus vartojimo reikmenų prekyba, tarptautinę prekybą reguliuojančių susitarimų ir institucijų, pavyzdžiui, Visuotinio susitarimo dėl tarifų ir prekybos (GATT), o dabar Pasaulio prekybos organizacija, – liudija apie ekonominiams santykiams būdingų „materialinių mainų" globalizaciją. Kaip žinome, esama daug pavyzdžių, kai prekių gamyba, mainai ir vartojimas palyginti *neišeina* už vietinės veiklos ribų, bet apsilankius artimiausiame prekybos centre tuoj pat paaiškėja,

kiek ten ne vietinės gamybos prekių. Aišku, neginčytina, kad viskas gaminama *kažkokiose* pasaulio vietovėse. Tačiau garsūs pavyzdžiai – intensyvi šparaginių žirnelių gamyba Zimbabvėje išimtinai Europos rinkoms ar australietiškų pasternokų gabenimas 17 000 mylių į Didžiąją Britaniją, kad jų ten būtų kiaurus metus, – rodo, jog globalizacijos procesui tai nėra rimta kliūtis. Lygiai taip pat mintis, kad simboliniai mainai vyksta laisvai, be materialių suvaržymų, gali piršti keistai „idealistinį" požiūrį: juk ar simboliniai pavidalai galų gale neįgyja materialios išraiškos – knygos, kompaktinės plokštelės, kino juostos, elektronų pluošteliai TV ekranuose, vaizdajuostės ir pan.? Nors, aišku, elektronikos tarpininkaujami „gaminiai" techniniu požiūriu yra kur kas paslankesni; visi materialios gamybos procesai, susiję su šiomis įvairiomis kultūrinėmis formomis, be abejonės, suponuoja ir visokiai prekinei gamybai būdingus suvaržymus.

Tokie prieštaravimai verčia abejoti gana beatodairiškais Waterso apibendrinimais apie lokalizuojančias ir globalizuojančias įvairių socialinių sferų savybes[6]. Tačiau įsigilinus paaiškėja, kad jis teigia gerokai kuklesnius dalykus: tiesiog tai, kad labiausiai simboliškai tarpininkaujami ar, pasak jo, „įženklinami" ekonomikos sektoriai – pavyzdžiui, finansų rinkos, – labiausiai pasiduoda globalizacijai. Tai kur kas labiau įtikėtinas teiginys, nes simboliniai ženklai juda (tarkime, pinigai elektroniniais kanalais), be abejo, daug lengviau negu dideli kiekiai šakniavaisių.

Bet ar tai kaip nors patvirtina teiginį, kad globalizacijos procese vyrauja kultūra? Nemanau. Bent jau mūsų pasirinkta prasme. Nes Watersas pasitelkia kultūrą, iškeldamas jos *instrumentinio simbolizavimo* galią, o ne egzistenciškai reikšmingos prasmės kūrimą, tad remiasi „peršokimu", kurį jau aptarėme. Galima sutikti, jog kai kurie ekonominiai procesai darosi vis labiau „ženkliški", bet tai paprasčiausiai reiškia, kad juose daugėja *informacijos* – vartojami tiems ekonominiams procesams būdingi simbolinimai, – o ne „kultūros". Būti labiau „sukultūrintam" reikštų, kad procesai ir veikla, kuriais žmonės teikia sau prasmingus socialinės savo egzistencijos vertinimus, kažkaip glaudžiau siejasi su ekonomikos sritimi. Gal iš tiesų taip ir yra, tačiau tokį argumentą reikėtų grįsti kuo kitu, o ne abejotinais teiginiais apie „dematerializuotą" simbolinių gėrybių pobūdį. Tad gali paaiškėti Watersą esant teisų dėl absoliutaus kultūros reikšmingumo globalizacijai, tačiau jo nurodytos priežastys klaidingos.

Norint suprasti kultūrą kaip sudėtinę globalizacijos dalį, būtina suvokti kultūrą jos padarinių atžvilgiu. „Kultūra nėra jėga, nėra tas dalykas, kuriuo

galima aiškinti socialinių įvykių priežastingumą", – teigia Cliffordas Geertzas, ir tai, žinoma, tiesa tiek, kiek mes suvokiame kultūrinius procesus prasmių konstravimo atžvilgiu ar, Geertzo žodžiais tariant, kaip „kontekstą, kuriame (įvykiai) gali būti aiškiai... apibūdinami" (Geertz 1973: 14). Mąstymas tiesioginių „priežasčių" išraiškomis skatintų painioti kultūrą su jos technologijomis. Tačiau tai nereiškia, kad kultūra *nesukelia pasekmių*. Tikrai sukelia, nes prasmės kūrimas veikia pavienius ar kolektyvinius veiksmus, kurie *savaime* sukelia tam tikras pasekmes. Žmonės nekuria prasmių kokiu nors visiškai atskiru interpretaciniu kanalu, kuris, taip sakant, niekaip nesusijęs su jokia kitokia socialine veikla. Kultūrinis ženklinimas bei interpretavimas nuolat kreipia žmones – pavieniui ir kolektyviai – imtis vienokių ar kitokių veiksmų. Mūsų veiksmai dažnai gali būti grynai instrumentiniai, besilaikantys praktinės ar ekonominės būtinybės logikos, bet net ir tais atvejais jų imamasi platesnės kultūrinės nuovokos „kontekste". Netgi būtiniausi instrumentiniai veiksmai kūno poreikiams patenkinti šiuo atžvilgiu nėra už kultūros ribų: tam tikromis aplinkybėmis (lieknininimasis, pasninkavimas, bado streikas) sprendimas nevalgyti ar badauti yra kultūrinis sprendimas.

Vadinasi, bandydami suvokti, kaip kultūra veikia globalizaciją, turime perprasti, kokias globalizuojančias pasekmes gali turėti kultūros paženklinti „vietiniai" veiksmai. Sudėtingas susisaistymas nėra vien tik glaudesnė socialinių institucijų integracija, bet aprėpia ir pavienių bei kolektyvinių veiksmų įsitraukimą į tikrąją institucijų veiklą. Tad kultūrinis susisaistymas įveda mintį apie globalaus moderniojo gyvenimo refleksyvumą.

Pagrindinė refleksyvumo teorijų įžvalga (Beck 1997; Beck, Giddens and Lash 1994; Giddens 1990) yra *grįžtamasis* socialinės veiklos pobūdis: įvairūs būdai, kuriais socialinės esatys, galima sakyti, veikia save, prisitaikydamos prie gaunamos informacijos apie savo funkcionavimą ar darbus. Ši mintis grindžiama savaimingu žmonių refleksyvumu: tai visų mūsų gebėjimas veikiant nuolat save suvokti *veikiančius*, „paprastai" „neišleisti iš akių" esmės to, ką (mes) darome, būdami to darymo dalyviais" (Giddens 1990: 36). Socialinės refleksyvumo teorijos stengiasi išdėstyti, kaip tokio pobūdžio savikontrolė pasireiškia socialinių institucijų lygmeniu ar veikiau socialinių veikiančių jėgų ir institucijų sąveika. Giddenso nuomone, tai akivaizdu „institucinio refleksyvumo" reiškinyje: šiuolaikinės institucijos „nuolat nagrinėja ir performuoja socialines praktikas, atsižvelgdamos į apie jas gaunamą informaciją, taigi iš esmės keisdamos jų pobūdį" (Giddens

1990: 38). Tad šiuolaikinės institucijos vis labiau nelyg žmonės tampa „besimokančiomis esatimis". Kaip tik šis institucijų jautrumas žmogiškų veiksnių indėliui nužymi ypatingą šiuolaikinio socialinio gyvenimo dinamiką, o tai nusako smulkių individualių vietinių veiksmų daugialypumo susisaistymą su globalių struktūrų bei procesų aukščiausiu lygiu.

Kaip pavyzdį galime pasvarstyti Giddenso teiginį, susijusį su „lokalaus ir globalaus dialektika". Jis rašo, jog „vietinio gyvenimo būdo papročiai turi pasekmių globaliu mastu. Tad mano sprendimas pirkti kokį nors drabužį turi reikšmės ne tik tarptautiniam darbo pasidalijimui, bet ir žemės ekosistemoms" (Giddens 1994a: 5). Kur čia tiesa? Na, pirmiausia pasaulinė drabužių pramonė yra itin refleksyvi institucija, prisitaikanti prie rinkimosi gausybės veikėjų, pasireiškiančių prekyvietėse per kultūrinius mados kodus. Stebėkime kultūrinį rinkimąsi būrelio paauglių, šeštadienio popietę europietiškame prekybos centre svarstančių, kaip jiems tą vakarą atrodyti vietos klube, ir to rinkimosi padarinius: tai atskleidžia susisaistymo lygmenį, vedantį prie Filipinuose prakaitą liejančio darbininko užimtumo perspektyvos. Antra, čia glūdintis susisaistymas pasireiškia tuo, kad drabužių, kaip ir visokių vartojimo prekių, rinkimasis lemia globalias ekologines pasekmes tiek dėl sunaudotų gamtos išteklių, tiek dėl skatinamų industrinės gamybos procesų.

Taigi sudėtingo susisaistymo pasaulis (globalinė prekyvietė, tarptautiniai madų kodai, tarptautinis darbo pasidalijimas, bendra ekosistema) susieja milijonų žmonių begalinius smulkius kasdienius veiksmus su tolimų, nepažįstamų kitų žmonių likimais ar net su galimu planetos likimu. Visi šie pavieniai veiksmai yra atliekami kultūriškai prasmingame vietinio gyvenamo pasaulio kontekste, kuriame aprangos kodai ir subtilūs madų skirtingumai įtvirtina asmeninį ir kultūrinį tapatumą. Kultūros svarbos globalizacijai pirminę prasmę ir kildina tai, kokiu būdu šie „kultūriniai veiksmai" ima įgauti globalių padarinių. Be abejo, sudėtinga padarinių virtinė tuo pat metu nulemia politinius, ekonominius ir technologinius globalizacijos matmenis. Tačiau esmė ta, kad, aiškinant sudėtingą susisaistymą, būtina atkreipti dėmesį į „kultūros aspektą".

Nagrinėjant globalizaciją kultūros matmens atžvilgiu, ypač ryškiai atsiskleidžia esmiškai *dialektinis* globalizacijos pobūdis. Kadangi pavieniai veiksmai per refleksyvumą yra glaudžiai susiję su struktūrinėmis bei institucinėmis socialinio pasaulio savybėmis, tai globalizacija nėra „vienpusis" procesas, didžiulėmis globalinėmis struktūromis nulemiantis įvykius, o bent jau

sudaro galimybę į globalinius procesus įsikišti vietiniams vyksmams. Esama kultūrinės globalumo politikos, kurią galime suvokti toliau gvildendami pavyzdį apie ekologinius lokalinių veiksmų padarinius.

Nors kasdienio gyvenimo pasirinkimų padariniai ne visuomet įžvelgiami – kaip žinome, dauguma mūsų paprastai apsiperka ne kaip „ekosąmoningi" vartotojai, – vis dėlto tam tikruose visų visuomenių padaliniuose linkstama į sąmoningą, ekodraugišką vartojimą, o tai jau savaime yra susisaistymo apraiška. Garsusis žaliųjų judėjimo šūkis „Galvok globaliai, veik lokaliai" reiškia politinę strategiją, kurią grindžia labai aiškus bendras kultūrinis pasakojimas apie „gero gyvenimo" sąlygas. Ši strategija mobilizuoja žmones – vis dažniau išmoningomis žiniasklaidos kampanijomis – instituciniams globalinio lygmens pokyčiams siekti (Lash 1994: 211). Ir jei tokia strategija (kartais) būna sėkminga, tai tik todėl, kad ji remiasi veikiau labai bendromis kultūrinėmis nuostatomis ir jas labiau pakursto, nei leidžiasi į mokslines technines diskusijas apie aplinkosaugos problemas.

Pavyzdžiui, 1995 m. birželio mėnesį įspūdinga *Greenpeace* pergalė prieš kompaniją „Shell UK", nusprendusią giliai nugramzdinti naftos platformą „Brent Spar", buvo laimėta sutelkus viešąją nuomonę – ypač Vokietijoje, Danijoje ir Nyderlanduose, – kuri ėmė kelti tiesioginę grėsmę „Shell" santykiams su klientais degalinėse. Žaliųjų judėjimo požiūriu, tai galėtų atrodyti ryškus socialinio refleksyvumo sėkmės pavyzdys. Bet jei paklaustume, kas glūdėjo už viešosios nuomonės telkimo, tikriausiai paaiškėtų, jog visai kas kita nei pačios kampanijos keliamos konkrečios problemos, dėl kurių būta nemažos painiavos. Tarkime, daugelis boikotavusių „Shell" degalines tikriausiai manė, kad pagal planą platforma turėjo būti nugramzdinta Šiaurės jūroje – jų „vietovėje", – o ne Atlanto vandenyne. Be to, *Greenpeace* vėliau prisipažino patys buvę suklaidinti dėl tikrosios platformoje esančių chemikalų sudėties. Pasibaigus kampanijai, pasklido kalbų, esą žiniasklaida buvusi „suviliota" palankiai nušviesti žaliuosius, rodyti jaudinamą filmuotą medžiagą apie „Shell" apsaugos darbuotojų puolamus aktyvistus, o ne pateikti išsamius sudėtingus mokslinius argumentus. Vyresnysis Jungtinės Karalystės 4 kanalo redaktorius teigė: „Mums *(Greenpeace)* pateiktose nuotraukose buvo matyti narsūs sraigtasparniai, nardantys vandens pabūklų salvėse. Pabandykite įrašyti čia mokslinę analizę."[7]

Tačiau „Brent Spar" kampaniją galima suvokti ir kitaip: ji rėmėsi nepaliaujamais žmonių gyvenimo pasakojimais, o ne dalykiškais aplinkosauginiais argumentais, kurių ypatumus, šiaip ar taip, retas perkrimstų. Tad

svarbiausia turbūt yra *simbolinė* platformos užėmimo reikšmė: ypatingas sudramatinimas „kovos“ su apibendrinta aplinkos degradavimo, kurį žmonės patiria kasdieniame gyvenime, grėsme. Šitaip aiškinant *Greenpeace* strategija (bent jau iš dalies) yra kultūrinė. Netgi kalbant apie mokslinį tikslumą galima įžvelgti kultūrinę reikšmę – tikslumas būtinas *Greenpeace* (arba „Shell“), žiniasklaidos ir visuomenės savitarpio pasitikėjimui palaikyti, taip pat informacijai ir dezinformacijai skirti. Pasak Scotto Lasho, aplinkosaugos politika dabar apima ir „socialinį tikrovės konstravimą“ – „žiniasklaidoje vykstančią protestuojančių aplinkosaugos šalininkų, verslo veikėjų ir politikų kovą dėl prasmių rinkinio, kuris turi būti paskleistas visuomenėje [ir formuoti] jos tikrovę“ (1994: 208). Vadinasi, aplinkosaugos politika yra *kultūros* politika, kurios sėkmė priklauso nuo to, kiek ji gali įsisprausti tarp vietiniams pasauliams svarbių dalykų. Tad kultūra taip pat svarbi globalizacijai ir šiuo atžvilgiu: ji nužymi simbolinę prasmės konstravimo teritoriją kaip globalinio politikos įsikišimo sritį.

KODĖL GLOBALIZACIJA REIKŠMINGA KULTŪRAI

Globalizacija griauna mūsų „kultūros“ suvokimo būdą. Juk kultūra nuo seno siejama su pastovios vietovės idėja. „Kultūros“ sąvoka netiesiogiai susieja prasmės kūrimą su savitumu ir vietove. Kaip pažymi Eade (1997: 25), sociologiniame kultūros idėjos aiškinime iš tradicijos buvo paryškinama „apsiribojimas ir vientisumas“, ypač funkcionalizmo tradicijoje, kuri kolektyvinės prasmės kūrimą interpretavo daugiausia socialinės integracijos tikslų atžvilgiu. Tad „kultūra“ gretinama su problemiška „visuomenės“, kaip apriboto darinio, samprata (Mann 1986). Tas darinys užima fizinę teritoriją, kuri žemėlapyje pažymėta kaip politinė teritorija (daugiausia kaip nacionalinė valstybė), ir susieja individualias prasmės konstrukcijas į šią apibrėžtą socialinę bei politinę erdvę. Globalizacijos skatinamas saistymasis aiškiai kelia grėsmę tokioms sampratoms ne tik dėl to, kad įvairiopas įsiskverbimas į vietinius regionus sutrikdo prasmės saistymą su vieta, o kad jis pakerta nuomonę, esą kultūra ir pastovi vietovė suporuotos pagal kilmę.

Antropologas Jamesas Cliffordas veikale apie „keliaujančias kultūras“ (Clifford 1992, 1997) ėmėsi gvildenti kultūros atskyrimą nuo pastovios vietovės. Rašydamas apie „sankirtos ir sąveikos apraiškas, išklibinusias daugelio įprastų nuomonių apie kultūrą teigtą lokalumą“, jis tvirtina: „Pagal

šias nuomones autentiška socialinė būtis yra ar turėtų būti sukaupta apibrėžtose vietovėse – nelyg soduose, kuriuose žodis „kultūra“ įgavo europietiškų reikšmių. Būstas buvo laikomas vietiniu kolektyvinio gyvenimo pamatu, kelionė – priedu, šaknys visad buvo svarbiau nei keliai“ (1997: 3). Cliffordas parodo, kaip antropologinės faktinės medžiagos rinkimas prisidėjo prie kultūros sampratos įvietinimo: „*kultūra* buvo įsukta į tam tikrą vietą, *kaimą*, ir į tam tikrą erdvinę gyvenimo ir tyrimo veiklą, kuri pati priklausė nuo papildomo tyrimų *lauko* lokalizavimo“ (1997:20). Taigi tradiciniai antropologijos tyrimo metodai – kaimas kultūrinėje analizėje laikomas pagrindiniu „aprėpiamu dariniu“, etnografinė veikla laikoma „buvimu“ su bendruomene – padėjo rastis vietovę (kaimą) su kultūra tapatinančiai sinekdochai. Cliffordas teigia, jog tai išliko ir šiuolaikinėje etnografinėje medžiagos rinkimo praktikoje. Nors labiau tiriamos „ligoninės, laboratorijos, miesto rajonai, turistų viešbučiai“ nei tolimi kaimai, tačiau tyrėją ir jo temą veikia „lokalizuotos buveinės“ prielaida.

Cliffordas šiaušiasi prieš tokį paveldą ir mano, kad kultūra iš esmės yra veikiau *mobili* nei statiška, ir laiko „vietos keitimo būdus... esmine kultūros prasmių dalimi“. Šitaip jis labai priartėja prie konceptualaus iššūkio, kurį globalizacija meta kultūrai. Kultūros nebegalima suvokti taip, lyg jai būtų būdingi neišvengiami *konceptualūs* saitai su vietove, nes prasmės yra lygiai taip pat kuriamos ir „keliaujančių“ žmonių, ir „kultūrų“ srautų bei sąsajų.

Tačiau sąvoka „keliaujanti kultūra“ taip pat gali būti tendencinga. Mes neturėtume vien *sukeisti vietomis* „šaknis ir kelius“, teigdami kultūros esmę esant nenustygstantį klajoklių judėjimą. Į „šaknis ir kelius“ turėtume žiūrėti kaip į du esminius kultūros aspektus, kurių kiekvienas globalioje modernybėje neišvengia pokyčių. Grįžtant prie ankstesnio keliavimo aptarimo, dera prisiminti, jog didžiulė kultūrinės patirties dalis daugumai žmonių yra veikiau kasdienis fizinės vietovės išgyvenimas, nei nuolatinio keliavimo patirtis. Tiesą sakant, Cliffordas tai pripažįsta aptardamas prieštaravimą „kelionės“ tropui, išsakytą antropologės Christinos Turner. Turner atkreipė dėmesį, kad daugybės žmonių judėjimas yra akivaizdžiai apribotas – „toje pat vietoje juos laiko“ klasė ir lytis. Ji tyrinėjo japones fabriko darbininkes – „moteris, niekad „nekeliavusias“ ta prasme, kaip kelionės suprantamos“, ir suabejojo Cliffordo iškelto „keliavimo“ svarba. Tačiau šių moterų „vietinė“ kultūrinė patirtis ir darbai taip pat jau suardė kultūros ir vietovės susietumą: „Jos tikrai žiūri televizorių, tikrai turi globalią/lokalią nuovoką,

tikrai neatitinka antropologų tipizacijos ir nepriima kultūros aklai" (Clifford 1997: 28) Sutikdamas su tuo, Cliffordas pripažįsta, kad keliaujančios kultūros samprata „gali įtraukti veiksnius, plačiai sklindančius televizija, radiju, su turistais, prekėmis, kariuomenėmis" (ibid.).

Štai tą aš ir noriu pabrėžti: globalizacija skatina daug didesnį fizinį mobilumą nei kada anksčiau, bet jos svarbiausias kultūrinis poveikis yra pačių vietovių pokyčiai. Svarbu į pirmą vietą iškelti materialias fizinio įsikūnijimo sąlygas bei politinę ekonominę būtinybę, „laikančią žmones jų vietose", tad, mano nuomone, kultūros slinktį perteikia ne kelionių tropas, o *deteritorizacijos* idėja. Mano supratimu, tai reiškia – plačiau nagrinėsiu 4 skyriuje, – jog sudėtingas susisaistymas silpnina kultūros ryšius su vieta. Tai daugeliu atžvilgių nerimą keliantis reiškinys – tolimos jėgos įsiskverbia į vietinius pasaulius ir tuo pačiu metu kasdienės prasmės nutraukiamos nuo „inkarų" vietinėje aplinkoje. Įsikūnijimas bei materialių aplinkybių jėgos daugiausia ir laiko mus pririštus prie vietos, tačiau ji keičiasi ir pamažu, nejučiom netenka galios nusakyti mūsų būties raiškas. Tai neabejotinai netolygus ir dažnai prieštaringas procesas, vienose vietose juntamas stipriau nei kitose, o kartais susiduriantis su pasipriešinančiomis tendencijomis atkurti vietovės galią. Tačiau manau, kad deteritorializacija yra svarbiausias kultūrinis globalinio susisaistymo poveikis. Ir tai dar ne visos blogos naujienos.

Galiausiai reikia atkreipti dėmesį, jog susisaistymas žmonėms suteikia *kultūros išteklius,* kurių jie neturėjo prieš jam išplintant: kultūrinę nuovoką, kuri įvairiais atžvilgiais yra „globali". Rolandas Robertsonas nuolat pabrėžia, jog globalizacijai būdinga tai, kad ji „sustiprina pasaulio kaip visumos suvokimą" (1992: 8); Giddensas (1991: 87) taip pat teigia, jog nors žmonių „fenomenalieji pasauliai" išlieka lokalūs, jie „dažniausia yra išties globalūs". Tai nereiškia, kad mes visi patiriame pasaulį kaip kultūriniai kosmopolitai, juo labiau tai nereiškia, esą atsirandanti „globalinė kultūra". Tačiau tai neabejotinai liudija, jog „globalumas" vis labiau tampa kultūriniu akiračiu, kuriame (įvairiais mastais) mes įrėminame savo būtį. Tad skverbimasis į pavienes vietoves, kurį laiduoja susisaistymas, yra dvilypis: silpnindamas vietovės teikiamą saugumą, jis atveria naujas patirties sampratas platesniu, galiausiai globaliu, požiūriu.

Svarbi kultūrinės globalizacijos analizės užduotis yra perprasti šios globalios savimonės pobūdį ir reikšmę. Christinos Turner aprašytos japonės, žinoma, nėra tokios ypatingos savo „globalumo/lokalumo nuovoka" kaip

kasdienio jų gyvenimo dalimi, o akivaizdus plūstančių į jas vaizdinių ir informacijos šaltinis – kaip ir milijonams mūsų – yra įprastinis naudojimasis globalizuojančiomis žiniasklaidos technologijomis, pavyzdžiui, televizija. Todėl vienas kultūrinės analizės uždavinys yra suprasti šios globalios sąmonės „fenomenologiją", ypač per tarpines formas, kuriomis ji dažniausiai mums ir apsireiškia. Ir nesunku įžvelgti, jog reikšmingumo akiratis, pasidaręs prieinamas dėl informacijos technologijų susisaistymo, suponuoja galimybes ne tik atkurti deteritorizacijos išsekintas kultūrines prasmes bei tapatumą, bet ir plėtoti globalinės kultūros politikos būdus. Mūsų savitarpio priklausomybės nuovoka drauge su bendravimo per atstumą priemonėmis kuria naujas kultūrinio bei politinio vienijimosi ir solidarumo formas. Nūnai jos dar yra silpnai išplėtotos, palyginti su valdžios sutelkimu, tarkime, transnacionalinio kapitalizmo sąlygomis. Tačiau kai kas teigia (Castells 1997), jog pasaulinės „naujų socialinių judėjimų" perspektyvos gali pasirodyti esančios embrioniniai platesnio, galingesnio pasipriešinimo represyviems globalizacijos aspektams pavidalai. Kad ir kur tai nukryptų, aišku, jog susisaistymo nulemtas kultūrinės patirties persitvarkymas savo ruožtu lems kosmopolitinės politikos galimybes. Todėl globalizacija kultūrai svarbi tuo atžvilgiu, kad ji kultūrinės patirties aptarimą iškelia kaip įsiveržimo į kitas susisaistymo sritis – politinę, aplinkosauginę ir ekonominę – pagrindą.

Tuo baigiame aptarti kultūrinės globalizacijos mastą. Kituose skyriuose nagrinėsime, kokios yra sudėtingo susisaistymo kultūrinės trajektorijos reikšmės: pagvildensime vienovės temą globalinės kultūros idėjose (3 skyrius), patyrinėsime kultūrinės patirties „atitrūkimą" nuo vietovės (4 skyrius), pasiaiškinsime tarpininkaujamos patirties reikšmę globalizuotoje kultūroje (5 skyrius) ir galiausiai aptarsime kultūros vaidmenį atsirandančioje „kosmopolitinėje" politikoje (6 skyrius). Bet pirmiausia antrame skyriuje apsvarstysime argumentus, kuriais globalizacija įtvirtinama istorinės ir teorinės socialinės modernybės kontekste, ir pabandysime išsiaiškinti, kokios yra tokio mąstymo apie mūsų laikus nusakantį kompleksinį susisaistymą kultūrinės išdavos.

2. Globalioji modernybė

Globalizacija kreipia mus į empirinį būvį: į sudėtingą susisaistymą, kuris nūdien akivaizdus visame pasaulyje. Tačiau šis būvis atsiskleidžia ne per grynas tiesioginio, paprasto stebėjimo išraiškas, o tik per tarpininkaujančias kategorijas bei teorijas, kuriomis mes jau esame suvokę socialinį ir kultūrinį pasaulį. Galbūt įtaigiausia iš jų yra *modernybės* kategorija, tokia visa apimanti ir taip giliai įsišaknijusi mūsų kultūrinėje savimonėje, kad tapo besąlygišku kontekstu, kuriame turėtų išsidėstyti kitos analitinės apibrėžtys: „vakarų modernybė", „kapitalistinė modernybė", „postmodernybė" – taigi ir „globalioji modernybė". Vadinasi, aptariant globalizaciją, būtina imtis ir modernybės diskurso – net bandantiems išvengti teorinių jo kerų.

„Pamirškite modernybę, – ragina Martinas Albrow, – ištrūkite iš mūsų vaizduotę slopinančių jos gniaužtų. Mes gyvename mūsų pačių laikais, o „globalusis amžius" atveria mums dar neregėtus pasaulius" (Albrow 1997: 6). Albrow nori, kad mes globalizaciją suprastume jos pačios išraiškomis ir jos pačios metu, – jis teigia „globalųjį amžių" išstūmus modernųjį amžių. Tačiau tokie didvyriški intelektualios vaizduotės šuoliai nelengvi. Turime paklausti, kuo „modernybės apmąstymų pasaulis" (Albrow 1997: 2) toks *patrauklus*, kad išreiškia empirinių sudėtingo susisaistymo dalykų suvokimą.

Šiame skyriuje ir nagrinėjami tie apžavai, sykiu nelabai pasitikint modernybės „didžiuoju pasakojimu", kurį Albrow nori atmesti. Tačiau mano skepticizmas neprilygsta tai drąsai, su kuria Albrow atsisako modernybės kategorijų; man kaip tik proga pasidomėti, kuo „modernybės" idėjų rinkinys galėtų būti naudingas, nagrinėjant kultūrinės patirties pobūdį

globalizuojamame pasaulyje. Arba priešingai – kaip jis tą patirtį nustelbia. Šį klausimą nagrinėju trejopai.

Pirmiausia globalizaciją imu aiškintis istoriniame modernybės kontekste svarstydamas argumentą, kad sudėtingas susisaistymas būdingas „moderniajam laikotarpiui“: anksčiau tiesiog nebuvo jokių socialinių bei institucinių sąlygų ir kultūrinės vaizduotės išteklių susisaistymui rastis. Čia aš plačiau apsistoju ties Albrow pastangomis ištrūkti iš modernybės, įvertindamas jo argumentą, esą mes jau išaugę iš to amžiaus, o mūsų kultūrinis laikotarpis – globalumo metas.

Antra, aš nagrinėju sociologinį argumentą, esą globalizacija ne šiaip jau iškyla istoriniame modernybės tarpsnyje, o iš tikro yra „modernybės pasekmė“, ir svarstymams pasitelkiu kultūrinės patirties sritį. Čia dėmesys kreipiamas į Anthony'o Giddenso darbus, nes jis yra pateikęs vieną rafinuočiausių modernybės analizių ir labiausiai pagrindęs teiginį apie jos „savaimingai globalizuojančias“ savybes.

Galiausiai apžvelgiu kai kuriuos ideologinio pobūdžio prieštaravimus, nukreiptus prieš modernybės kaip analitinės kategorijos „hegemoniją“. Čia dėmesys telkiamas ne tiek į platų intelektualinį žavėjimąsi modernybe (Albrow), kiek į įtarimus dėl strateginio jos vaidmens palaikant Vakarų kultūros vyravimą, dėl jos suvisuotinančių tendencijų, dėl jos išsiskeidimo (kaip tam tikro atitraukiančio dėmesį diskurso) norint užmaskuoti agresyvų globalinio kapitalizmo plitimą. Paskutinėje skyriaus dalyje įvertinama, kiek šie įtarimai menkina modernybės idėjos pajėgumą nušviesti kultūrines sudėtingo susisaistymo sąlygas.

GLOBALIOJI MODERNYBĖ KAIP ISTORIJOS TARPSNIS

Svarbiausias argumentas, jungiantis sudėtingą susisaistymą su modernybe, šiuos reiškinius tiesiog įterpia į moderniuosius laikus. Paprastai dėmesys sutelkiamas į pagrindinių modernių institucijų istorinį iškilimą: tvirtinama, jog tik kapitalizmo, industrializacijos, urbanizacijos, išsivysčiusios nacionalinių valstybių sistemos, masinių komunikacijų ir t. t. institucijose susiklosto sudėtingas globalizacijai būdingų socialinių santykių tinklas. Pavyzdžiui, galima teigti, kad globalios ekonomikos savitarpio priklausomybę kildina ypatinga ekspansionistinė modernios kapitalistinės sistemos prigimtis, verčianti ją ieškoti vis platesnių rinkų, peržengti vietovių ribas. Tačiau

lygiai taip pat tik modernioji industrinė gamyba įgalina technologinę plėtrą, leidžiančią „peršokti“ nuotolius, – mechanizuotas transportas, telekomunikacijos, informacijos technologijos. Paprastesne, bet ne mažiau svarbia prasme modernybė, suvokiama kaip šių institucijų santykiai, yra esminis istorinis globalizacijos „kontekstas“.

Pirmiausia gali pasirodyti, jog nusakydami modernybę tiesiog daugybe „moderniosiomis“ laikomų institucijų, patenkame tautologijos glėbin: reikėtų pateikti daugiau argumentų aiškinant, kodėl tos *konkrečios* institucijos apibūdina modernybės socialinę padėtį ir kokia kiekvienos jų reikšmė. Šis prieštaravimas atskleidžia esminį modernybės dviprasmiškumą – tai kategorija, tuo pat metu nusakanti konkretų socialinės formacijos (iš dalies apibrėžiamą jos institucijų) tipą, kultūrinės vaizduotės formą (apimančią skirtingus racionalumo, kosmologijos, vertybių ir įsitikinimų, laiko ir erdvės konceptualizavimo pavidalus ir pan.), tam tikrą istorinį tarpsnį ir naujumo, vienalaikiškumo, dabarties, „šiuolaikiškumo“ sampratas. Atsižvelgiant į tai, nenuostabu, kad teorinis diskursas apie modernybę yra toks sudėtingas ir dažnai painus, o dėl to, kaip žinome, dar sunkiau įvertinti globalizacijos ir modernybės santykį. Bet šiuokart mes toliau laikysimės palyginti paprasto požiūrio, kuris remiasi institucijomis, ir kelsime aiškų klausimą, kada istorijoje šios institucijos *iš tikrųjų* atsiranda.

Moderniojo laikotarpio iškilimas yra ginčytinas: jį galima datuoti maždaug nuo XVI a. pradžios iki XX a. vidurio, nelygu, kaip tas laikotarpis suvokiamas. Tarkime, Wagneris nurodo, kad būdingi „modernūs“ socialiniai procesai – urbanizacija, industrializacija ir politinių procesų demokratizacija „apima ilgus tarpsnius... ne visuomet vyksta tuo pat metu, o kai kuriuos iš jų galima atsekti rutuliojantis tokiuose regionuose ir tokiu laiku, kurie labai nutolę nuo vadinamojo modernaus pasaulio ir moderniosios epochos“ (Wagner 1994: 3). Esminis sunkumas nustatant modernybės laikotarpį per jo būdingas institucijas yra tas, kad visos jos randasi savu „metu“. Imkime tokį akivaizdų pavyzdį kaip kapitalizmas ir lengvai patikėsime Immanuelio Wallersteino tvirtinimais, jog „modernioji pasaulio sistema“ iškyla „apie 1500 metus“ (1987: 318). Wallersteino modernybės datavimas turi pagrindą, jei jis suprantamas pirmiausia kaip ekonominė reakcija į „feodalizmo krizę“ – kaip *kapitalistinės* modernybės meto iškilimas. Bet vėlgi kaip tai suderinti su požiūriu, kuris pagrindine laiko kitą instituciją? Įvairaus masto politinės demokratijos – politinės modernybės radimasis gali nukreipti mus į XVII a. įvykius (Prancūzijos

ir Amerikos revoliucijas). Kita vertus, industrializavimas modernybės pradžią nukelia dar toliau, drauge su industrine revoliucija pastūmėdamas ją iš XVIII į XIX amžių.

Tad jei kiekvienai modernybės institucijai būdinga sava „istorija“, atsiradimo sąlygos, prielaidos ir taip toliau, tai, anot Stuarto Hallo, „nesama rimto pagrindo sakyti, jog moderniosios visuomenės pasirodė vienu metu ir vienodai plėtojosi tuo pat istoriniu laikotarpiu“ (1992: 9).

Tačiau Zygmuntas Baumanas pažymi, jog sunkumas nustatyti modernybės pradžią savaime dar nėra pagrindinis ginčijamas klausimas, jis nurodo svarbesnę problemą: „Ginčytinas klausimas: koks modernybės amžius? Dėl datavimo nesutariama. Ir nėra vieningos nuomonės, kas turi būti datuojama. O dedant rimtas pastangas nustatyti datą, ima nykti pats objektas“ (Bauman 1991: 3). Baumanas turi galvoje tai, kad stengdamiesi taikyti tikslią periodizaciją netrukus susiduriame su esminiu modernybės dviprasmiškumu. Tai ne tik gniuždo pastangas istoriškai datuoti, bet šį tą byloja ir apie modernybės prigimtį: modernybės neįmanoma lengvai ir tvarkingai „atkirsti nuo tolydžios būties tėkmės“, o stengiantis šitai padaryti paaiškėja, jog „objekto neaiški šerdis ir atspurę pakraščiai“ (1991: 4).

Tad koks turėtų būti istorinis požiūris į modernybę? Baumanas pripažįsta, kad reikia pragmatiškai rinktis datavimą, nes tai „matyt, neišvengiama norint apsisaugoti nuo tuščių debatų“, ir, sutikdamas su Giddensu, mano, jog modernybė Europoje prasidėjo XVII amžiuje (Bauman 1991: 4; Giddens 1990: 1). *Šiuolaikinės* kultūros analizės požiūriu mums šitokio tikslumo pakanka. Paprasčiausiai galime daryti išvadą, kad procesų nukėlimas iki XVII a. tikrai nepadės suprasti „mūsų laikotarpio“ – šiuolaikinės globalizuojančios modernybės. Tad periodizacija tampa pragmatiniu klausimu, kur brėžti tikėtiną istorinę liniją, nužyminčią mums aktualią moderniąją epochą.

Pertrūkiai ir epochos

Tačiau tokį požiūrį į modernųjį tarpsnį galima išsakyti ir principingiau. Tarkime, Giddensas teigia, kad modernybė žymi istorinį *pertrūkį*. Kitaip sakant, nors moderniosios visuomenės išsirutulioja iš ikimoderniųjų ir jose dar gyvuoja ankstesniųjų formų likučiai bei pėdsakai, vis dėlto tai jau iš esmės kitas visuomenės tipas:

Užuot žvelgus į modernųjį pasaulį kaip į vėlesnį buvusių... [ikimoderniosiose] visuomenėse sąlygų išryškėjimą, kur kas aiškiau jį galima suvokti kaip padėjusį tašką tradiciniam pasauliui, kurį, atrodo, nepataisomai ardo ir griauna. Modernusis pasaulis veikiau kyla iš pertrūkio, o ne tęsia ankstesnįjį (Giddens 1984: 239).

Pabrėžiant modernybės pertrūkius, modernybę reikia suvokti per savitas jos pačios apraiškas, o ne kaip ilgo, nepaliaujamo socialinės „evoliucijos" proceso – „pasaulio augimo istorijos" – dalį (Gellner 1964). Giddenso istorinio pertrūkio principas yra visiškai priešingas evoliucinėms teorijoms, kuriančioms „didįjį pasakojimą" – „siužetinę liniją", pagal kurią „Istorija „prasideda" mažomis, uždaromis medžiotojų ir rinkėjų kultūromis, pereina javų augintojų bei kaimo bendruomenių plėtrą, vėliau – agrarinių valstybių susikūrimą ir baigiasi moderniųjų visuomenių iškilimu Vakaruose" (Giddens 1990: 5). Toks pasakojimas, suponuojantis tam tikrą neišvengiamą vieną žmonijos istorijos kryptį ar net „tikslą", kaip bendra socialinė teorija[1] aiškiai klaidina, tačiau Giddensas labiausiai atkreipia dėmesį į tai, kad tokia mąstysena užtemdo modernybės supratimą. Tarkime, įžvelgiamos neva tikros sąsajos tarp modernių reiškinių, pavyzdžiui, urbanizmo ir ikimoderniųjų miestų, kuriuos įtraukė urbanistinės vietovės. Žinoma, miestų būta ir prieš modernųjį tarpsnį, bet Giddensas teigia, jog modernųjį urbanizmą grindžia visai kitokie socialiniai principai nei lėmę ikimodernaus miesto ir kaimo santykius (1990: 6). Vadinasi, ieškodami tąsų, pražiūrime svarbias skirtybes, kurios išties svarbios, norint suprasti mūsų visuomenes.

Panašus argumentas taikytinas ir būdingiems globalizacijos pertrūkiams. Šiuo pagrindu mes galėtume suabejoti Rolando Robertsono teiginiu, kad globalizacija yra „bent jau tokio amžiaus, kuris siekė vadinamųjų pasaulinių religijų iškilimą prieš du tūkstančius metų" (1992: 6). Robertsonas tik *netiesiogiai* išreiškia „tęstinumo" požiūrį į šią laiko skalę, o Stepheno Mennellio požiūris į globalizaciją kaip į „labai ilgą socialinį procesą", matyt, aiškiai atitinka evoliucinį mąstymą. Mennellis remiasi Norbertu Eliasu ir teigia, kad globalizacija „pasaulio istorijoje yra bendra tendencija – išgyvena tik vis didesni dariniai, aprėpiantys vis daugiau žmonių ir vis didesnes teritorijas" (Mennell 1990: 362). Pasitelkęs Eliaso „išgyvenančio darinio" sampratą, jis geba aprėpti didžiulį istorinį evoliucinį tarpsnį: nuo pačių ankstyviausių ir primityviausių socialinių grupių per nacionalinių valstybių atsiradimą Europoje pereina prie samprotavimų apie būsimą „globalios visuomenės sutaikymą".

Toks evoliucinis mąstymas atmetamas globalizaciją siejant su pertrūkine modernizacija. Kad ir kokių „globalaus savitarpio ryšio" formų būta iki iškylant modernybei, anoji aplinka tam tikru atžvilgiu daro jas *nepalyginamas* su globalizacija. Ikimoderniajame pasaulyje buvo įspūdingų, didelius plotus apėmusių politinių–ekonominių dominijų: senovės kinų, persų, Aleksandro ar romėnų imperijos, IX a. Karolio Didžiojo „Šventoji Romos imperija" Europoje, Čingischano („visų valdovo") ir jo anūko Chubilajaus mongolų imperijos viduramžiais. Tačiau šios valdžios formos – Wallersteinas jas vadina „pasaulinėmis imperijomis", kad nebūtų painiojamos su „pasaulinėmis sistemomis", – faktiškai neturėjo nė vieno bruožo, būdingo nūdienos globaliniam sudėtingam susisaistymui. Jos stokojo šiuolaikinių visuomenių ekstensyvumo, buvo nepajėgios vykdyti politinę ir kultūrinę integraciją per nuotolį, neturėjo priežiūros galių nustatyti, kontroliuoti ir valdyti politines–teritorines sienas tokia tvarka, kurią mes siejame su modernių nacionalinių valstybių sistema.

Klausimas ne tik apie technologinės plėtros lygmenį. Veikiau esmė ta, jog anos visuomenės buvo kitokio *pobūdžio*, neturėjusios – kaip teigtų Giddensas – ypatingų dinaminių modernybės savybių, kurios sudaro sąlygas ne tik technologinei plėtrai, bet ir socialiniam pajėgumui valdyti laiką ir erdvę taip, kaip mes paprastai valdome moderniajame pasaulyje. Tad, kaip pamatysime kitame skirsnyje, lūžį tarp modernybės ir ikimodernybės turėtume suvokti visiškai kitaip traktuodami pagrindines ontologines kategorijas.

Trūkų modernybės pobūdį svarbu paryškinti vengiant evoliucinio mąstymo klaidų. Tačiau pertrūkio argumentas turi keblumų, ir svarbiausias yra tas, kad jis gali pasirodyti tiesiog pernelyg išpūstas ir teikti pernelyg griežtai suskirstytą istorijos vaizdą. Pats Giddensas pripažįsta (1990: 4–5), jog tiesiog neįtikėtina būtų teigti, kad tarp ikimodernybės ir modernybės nesą jokios tąsos. Moderniose visuomenėse, ypač jų religiniame gyvenime, galime įžvelgti daugybę kultūrinių „išlikimų": pavyzdžiui, kultūrinė katalikybės įtaka pietinėse Europos šalyse Ispanijoje ar Italijoje, islamo įtaka Irane ar Malaizijoje, budizmo – Šri Lankoje ar Pietų Korėjoje. Laikantis „pertrūkio" požiūrio, į tai būtų galima atsakyti, kad Ispanija ir Italija, Iranas, Malaizija, Šri Lanka ir Pietų Korėja yra vis dėlto nenuneigiamai modernios visuomenės, esmiškai besiskiriančios nuo „tradicinių", kuriose religingumui teko būdingesnis struktūrinis vaidmuo. Galima būtų tvirtinti, jog šiandienos pasaulyje tiesiog nėbera „tradicinių" nacionalinių valstybių, kurios

stokotų institucinių modernybės bruožų ir jų nulemto giluminio poveikio socialinei bei kultūrinei patirčiai.

Tačiau ne viskas taip paprasta. „Pertrūkio" sąvoka bandoma aprėpti socialinėje struktūroje bei kultūrinėje vaizduotėje įvykusias reikšmingas permainas, kurios visas ankstesnių formacijų „liekanas" – akivaizdžias epochų *tąsas* – paverčia daugmaž nereikšmingomis. Nors ta sąvoka ir teisingai nustato pasikeitusią visumą, kurioje turime suvokti „tąsas", vis dėlto ji žymi pernelyg visišką bei kategorišką lūžį ir neleidžia įžvelgti ne tokius *taisyklingus* istorinių pervartų procesus, bent jau kultūros srityje. Tarkime, „tradicinių" religinių įsitikinimų tąsos gali būti daug reikšmingesnės kultūrai, negu atrodo jas suvokiant vien kaip liekanas. Pavyzdžiui, stiprus islamo kultūros apsireiškimas, toks akivaizdus mūsų laikais, labai aiškiai – nepaisant įvairių įtampų – gyvuoja kartu su „moderniomis" vertybėmis, kildintinomis iš europietiško Šviečiamojo amžiaus. Tai akivaizdu Irane, kur konstitucija pripažįsta „suverenumą", bet tiki jį kylant iš Alacho, o ne iš valstybės ar žmonių; gerbia demokratines teises, bet vis dėlto jas pajungia islamo kultūrai skleisti (Mowlana 1996). Islamo valstybės, žinoma, turi atlaikyti globalią moderniųjų institucijų aplinką, tačiau būtų klaidinga manyti, esą modernioji kultūrinė visuma jas nustūmė į pašalį ar visiškai sugėrė. „Pertrūkis", matyt, nėra taiklus žodis aprėpti tokiam sudėtingam sambūviui. Reikia sąvokos, kuri lanksčiau, ne taip kategoriškai apibrėžtų reikšmingas modernybės permainas.

Viena išeitis būtų atgaivinti istorinės „epochos" sąvoką, kurią pasitelkia Albrow, aptardamas „globalųjį amžių", arba Therbornas, analizuodamas europietiškąją modernybę (1995a). Dažnai gana netiksliai ir pakaitomis su kitais periodizuojančiais terminais – „era" arba „amžiumi" – vartojama epochos sąvoka reiškia laikotarpį, pažymėtą socialinės struktūros ar kultūrinės vaizduotės didžiulės slinkties, kuri apsireiškė išskirtiniais lemiamais įvykiais. Pavyzdžiui, Vakaruose šis terminas vartojamas Kristaus gimimo pradėtam tarpsniui nusakyti – „krikščionybės epocha". Tačiau pagrindiniai socialiniai bei kultūros pokyčiai siejami ne tik su reikšmingais įvykiais, bet ir su mokslinių atradimų pasekmėmis – „garo amžius", „atomo amžius", „kompiuterių amžius", – pasikeitusiomis idėjomis bei poslinkiais intelektualinėje pasaulėžiūroje – Šviečiamasis amžius – arba su jų lydiniu: „skaitmeninis amžius".

Viską aprėpdamos platesniu, impresionistiniu žvilgsniu epochos yra netinkamos analitiniam tikslumui. Jos sutelkia dėmesį į „reikšmingus įvykius"

ar kultūros principus ir gali sukelti daug nesutarimų dėl reikšmingumo kriterijų. Tarkime, Therbornas (1995a: 4) modernybę kultūros požiūriu apibūdina kaip epochą, „atsigręžusią į ateitį“; Albrow (1997: 26) teigimu, joje „naujumas, madingumas siejamas su racionalumu“. Abu apibūdinimai yra įtikinami, bet abu nustato skirtingą pagrindinį principą ir nė vienas negali pretenduoti į analitinį išsamumą. Tačiau epochos sąvokos netikslumas – lankstumas – ypač nustatant pradžią ir pabaigą, kaip tik ir yra parankus. Diskurse apie epochas išvengiama „datų nustatymo banalybės“, čia nereikalaujama griežtai apibrėžtų atkarpų, kurios būdingos pertrūkio sampratoms. Therborno teigimu, epochos aprėpia laiką pralaidžiomis ribomis: „epochos nėra laiko tvirtovės, kuriose gali būti uždaromi žmonės. Jos yra platybės, atviros iš visų kraštų. Bet netgi keliaujant prerija galima pastebėti judantį aušros ir sutemos laiką. Epochinės sąvokos yra euristinės priemonės, nelyg laiko zonos“ (Therborn 1995a: 3). Manau, Therbornas yra visiškai teisus, išryškindamas *euristinį* mąstymo epochomis pobūdį: svarbu ne išsamiai analizuoti visa, ką būtų galima nusakyti kaip „modernybę“, ar nustatyti tikslų visų dalykų iškilimo laiką. Svarbiau yra atskleisti mūsų laikų globaliosios modernybės pobūdį, suvokiant tiek jos istorinį netikėtumą, tiek tai, kuo ji skiriasi nuo ankstesnių epochų savo veikiančiais socialiniais ir kultūriniais principais. Šie principai gali būti teorinių disputų objektas, bet tai mums netrukdo juos pasitelkti euristinio lyginimo tikslams.

Kultūrinis ikimodernaus „globalumo“ įsivaizdavimas

Taigi alternatyvus būdas suvokti išskirtinį šiuolaikinio susisaistymo pobūdį yra jo apimamą „kultūrinį vaizdijimą“ lyginti su būdingu „bendruomenėms“, pasklidusioms ikimoderniaisiais laikais didžiuliuose plotuose. Vadinasi, reikia ieškoti „epochinės slinkties kultūrinėje pasaulėžiūroje, atskiriant globaliąją modernybę nuo ankstesnių socialinio ir kultūrinio nutolimo formų.

Benedicto Andersono vadinamos „didžiosios tarpžemyninės bendrijos – krikščionių, Omejadų islamo ir kitos“ (1991: 36; *51)** yra geri religiniai

* Benedict Anderson, *Įsivaizduojamos bendruomenės: apmąstymai apie nacionalizmo kilmę ir plitimą,* iš anglų k. vertė Aušra Čižikienė, Vilnius: Baltos lankos, 1999; vertimas kiek pakeistas; tekste skliausteliuose trečias, kursyvu išskirtas skaičius žymi lietuviškojo vertimo puslapius; taip bus nurodomi ir kitų išverstų veikalų puslapiai.

„bendruomenių" pavyzdžiai – jos gyvavo ikimoderniame pasaulyje, apėmė didžiulius plotus ir vienijo aibes žmonių. Kaip tos „įsivaizduojamos bendruomenės" lygintinos su mūsų nūdien suvokiamu globaliniu sąsajumu?

Nors šie ryškūs pavyzdžiai liudija tam tikrą nuotolius įveikiantį sąsajumą, jis buvo visiškai kitoks nei modernybės iškeltas. Anot Andersono, ikimoderniose krikščioniškojo ir islamiškojo pasaulių bendruomenėse *visuotinis* bendrumas visada buvo įsivaizduojamas *konkrečioje* vietinėje aplinkoje:

> Nuolankus parapijos kunigas, kurio protėvius ir silpnybes žinojo kiekvienas jo laikomų apeigų dalyvis, vis dėlto buvo tiesioginis tarpininkas tarp parapijiečių ir dieviškumo. Šis kesmiškumo–universalumo ir pasaulietiškumo–konkretumo sugretinimas reiškė, kad, nepaisant krikščionybės masto ir universalaus jos suvokimo, konkrečioms Švabijos ir Andalūzijos bendruomenėms ji reiškėsi *įvairiais* pavidalais, atkartojančiais jas pačias (Anderson 1991: 23; *38*; išskirta originale).

Šis teiginys paprasčiausiai aiškintinas palyginti uždaru ir sėsliu pasaulietinių ikimoderniųjų laikų socialiniu gyvenimu. Tarkime, viduramžiais Europoje vyravo mažos kaimo bendruomenės – kaimai, parapijos, – kurių gyventojai buvo palyginti sėslūs ir atsiskyrę nuo kitų bendruomenių (Sumption 1975: 11; Manchester 1992: 11). Nors tolimos kelionės ir gyventojų judėjimas anaiptol nebuvo retenybė, paprastai eilinis valstietis gimdavo, nugyvendavo savo amžių ir mirdavo tų pačių kelių kvadratinių mylių plote, jis „pažindavo" tik tuos, su kuriais susitikdavo. Todėl daugelio tikinčiųjų nuovoka, kad jie priklauso platesnei tarpžemyninei religinei bendruomenei, pasak Andersono, turėjo būti itin vietinio ir konkretaus pobūdžio. Toli gyvenančius krikščionis, musulmonus ar budistus žmonės tikriausiai įsivaizdavo – jei apskritai juos įsivaizdavo – kaip „savo kopijas". Nedaug turint vilčių susitikti kokį nors svetimšalį, daugelio tikinčiųjų įsitikinimas, jog priklauso platesnei bendruomenei, matyt, buvo labai panašus į tikėjimą Šventąja Trejybe, Pranašo stebuklais ar reinkarnacija.

Išties religinių apeigų laikymasis – pasikartojantys, įprasti vietiniai papročiai – turbūt žmonėms labiau stiprino vietinio gyvenimo saugumo jausmą, nei diegė nuovoką apie platesnį pasaulį. Vargu ar „priklausymas" toms religinėms bendruomenėms teikdavo nors kiek žinių apie „globalumą", kaip kad šiandien jų gaunama paprasčiausiai įsijungus televizorių. Išties, matyt, įdomiausia yra tai, kaip kultūrinis ikimodernios krikščionybės išplitimas

per daugybę konkretybių ir atskirybių „įgavo savo universalią formą" (Anderson 1991: 23; 38).

Tačiau tvirtinimas, jog tos bendruomenės buvo socialiai sėslios bei uždaros, istoriniu požiūriu ginčytinas. Greta didžiumos su vieta susaistytų, neraštingų kaimo parapijiečių turime pripažinti buvus nedidelę, bet kur kas paslankesnę elitinę išsilavinusių intelektualų grupę, kurią vienijo „Šventojo Rašto kalbos" – lotynų ar arabų. Nepamirškime, jog, be daugybės atokių kaimų, klestėjo miestai ir kosmopolitiniai maldininkų centrai – Roma, Meka, Jeruzalė, Volsingemas, Benaresas, Kompostelos Santjagas. Turime atminti, jog priešingai santykiniam valstiečių sėslumui[2] bent jau nuo IX a. gyvavo tolimiausius kraštus įtraukusios prekybos sistemos, sujungusios krikščionių ir musulmonų pasaulius ir padėjusios didiesiems prekybiniams miestams, – Venecijai, Genujai ar Konstantinopoliui – suklestėti (Morris 1998). Galiausiai vietinių parapijų šventyklų ypatumus turime palyginti su visoje Europoje išplitusia bažnytine vėlyvųjų viduramžių architektūra – XII a. Prancūzijoje atsiradęs nuostabus gotikinis stilius įsiskverbė į visas Europos kerteles (Holmes 1988).

Taigi kvaila būtų nuvertinti ikimodernių visuomenių mobilumo mastą (bent jau tam tikrų klasių) ir kultūros per didelius nuotolius darytą poveikį. Tačiau, net ir atsižvelgiant į šiuos dalykus, negalima ikimoderniąsias visuomenes nusakyti taip, kaip Lashas ir Urry (1994: 252) nusako moderniąsias – jos esančios „keliaujančios" visuomenės. Anais laikais visokio nuotolio kelionės buvo sunkios, varginamos ir dažnai pavojingos. Viduramžių Europos keleiviams tekdavo važiuoti tokiais keliais, kurie geriausiu atveju buvo panašūs į kaimo vieškelius bei keliukus, kokiais šiandien važinėja ūkininkai ar klajūnai. Žiemą jie dažnai būdavo nepravažiuojami, o persikelti per upę būdavo gana sunku, nes tiltus ir klojinius dažnai nunešdavo pavasario potvyniai (Bennett 1990: 18 ir kiti). Turint omenyje, kad dykynėse tarp miestų ir kaimų nuolat grėsė būti užpultam plėšikų, o nakvynės namai būdavo kupini savų pavojų bei nepatogumų (Manchester 1992: 63 t. t.), aišku, jog į keliones žiūrėta labai rimtai. Ikimoderniųjų laikų žmonėms etimologinis keliavimo (angl. travel) ir sunkaus darbo *(travail)* ryšys buvo pernelyg akivaizdus.

Visais šiais atžvilgiais iškyla skirtumai tarp ikimoderniojo mobilumo bei juo grindžiamo susisaistymo ir savaime suprantamų, į kasdienį žmonių gyvenimą įaugusių organizuotų kelionių modernybės laikais. Pagrindiniai principai, bendravimą, mobilumą ir susietumą įtvirtinantys mūsų

gyvenimo šerdyje, ir sudaro tą „epochinę slinktį", kurią mums reikia suprasti.

Istoriniuose šaltiniuose galime įžvelgti tam tikrų dalykų, padedančių suvokti tokią kultūrinę slinktį. Jie reikšmingesni negu technologinė pažanga, padedanti įveikti fizines mobilumo kliūtis. Pavyzdžiui, Bennetto aptartas, matyt, XV a. Anglijoje įprastas reiškinys vidury vieškelio kasti duobę: „Prie Eilsberio vieškelyje buvo iškasta tokio didumo duobė, kad į ją įkrito nelaimėlis keliaujantis pirklys ir prigėrė. Prisiekusieji išteisino vietinį malūnininką, iškasusį tą duobę, nes, anot jų, jis niekur kitur negalėjo rasti jam reikalingo molio" (Bennett 1990: 13). Šis pavyzdys įdomus ne tiek dėl to, kad parodo kelionių pavojus, o kad atskleidžia tam tikrus socialinius prioritetus ir bendruomeninę pasaulėžiūrą, kurie visiškai kitokie nei mūsų laikų. Tas pavyzdys turi prasmę tik to meto aplinkoje, kurioje, kaip nurodo Brooke'as, apžvelgęs kelių vingius bei lankstus viduramžiais už dvaro ribų, „laukai buvo daug svarbesni už kelius" (Brooke 1975: 74). Paprastai pirmenybė buvo teikiama neatidėliotiniems vietovės rūpesčiams, interesams, o ne susisiekimo reikalams. Jau tai, kad negalime įsivaizduoti šiuolaikinių prisiekusiųjų, samprotaujančių taip kaip prisiekusieji vėlyvaisiais viduramžiais, atskleidžia epochinės slinkties pobūdį: skirtumą nuo tų laikų, kai komunikacijos būtinybė pirmiausias poreikis būti susijusiam – dar nenustelbė visų kitų rūpesčių.

Be to, pagrindinis modernusis ašinis susisaistymo principas aiškiai taikytinas ne vien paprastam fiziniam mobilumui. Jau vien tai, kad „susisaistymas" ikimoderniame pasaulyje aprėpė tik fizinį žmonių mobilumą – pavienius keleivius (pirklius, padienius darbininkus, maldininkus, elgetaujančius dvasiškius) kaip įsikūnijusius prekybos, žinių ir kultūrinės įtakos skleidėjus,– žinoma, labiausiai ribojo to susisaistymo mastą ir sudėtingumą. Be abejo, paprastas žmonių keliavimas iš vietos į vietą darė ribotą poveikį kultūrinei tų vietovių sandarai, palyginti su tuo, kaip giliai į vietoves įsiskverbia šiuolaikinės informacijos ir komunikacijos technologijos.

Tad net jei žmonės palyginti dideliais būriais gebėdavo sukarti pavojingą kelią į šventas vietas, kurios buvo laikomos įsivaizduojamais krikščionybės ar islamo geografiniais centrais, jie susirinkdavo, Andersono žodžiais tariant, kaip keistai gretintinos žmogystos: „iš atokių ir *niekaip kitaip nesusijusių* vietovių... Berberas, susitikęs malajietį priešais Kaabą*, turėtų, jei galima taip pasakyti, savęs paklausti: „Kodėl šis žmogus daro tą patį, ką ir aš darau, sako

* Svarbiausia musulmonų šventovė, stovinti Saudo Arabijoje, Mekoje.

tuos pačius žodžius, kuriuos aš sakau, nors mes ir negalim susišnekėti vienas su kitu? " (Anderson 1991: 54; *71* – išskirta originale.)

Šiuo metu religiniai įsitikinimai jau linksta į kompromisus su pasaulietiniu racionalumu, keliautojus į šventąsias vietas ikimoderniais laikais nuo nūdienos maldininkų skiria tai, kad XX a. maldininkai, prieš atvykdami į šventas vietas, jau tam tikrais atžvilgiais „pažįsta" vienas kitą. Mat kultūrinį atstumą (bent jau esminį) padeda įveikti sudėtingas susisaistymas, kuris į kasdienį, „vietinį" gyvenimą įtraukia visur prasiskverbiančią kultūrinio skirtingumo patirtį, ateinančią per švietimą, darbą, vartotojišką kultūrą ir globalizuojančias masines informavimo priemones.

Apibendrindami galime pagrįstai kalbėti apie ašies slinktį nuo ikimodernaus prie modernaus susisaistymo. Tai nenužymi tikslaus istorinio „lūžio", ir neabejotinai esama daug pavyzdžių, liudijančių apie per pralaidžias šių epochų ribas „perėjusius" procesus. Vis dėlto šis pokytis yra lemiamas, norint suprasti mūsiškę „globalaus susisaistymo" būklę, ir jis paremia Giddenso požiūrį, jog ieškant raktų mūsų pačių laikotarpiui ir kultūrinei būklei, negalima kliautis ilgais istoriniais nepertraukiamais vyksmais. Nepaisant paviršinių panašumų, globalizacija ikimoderniame pasaulyje neturi gilių šaknų. Priešingai, palyginimas su ankstesnėmis tariamo „globalaus susisaistymo" formomis tik geriau išryškina kitokį, bet savaime suprantamą mūsiškės kasdienės globalizuotos patirties pobūdį.

„Globalusis amžius": modernybės pabaiga?

Kol imsime kliautis „globaliosios modernybės" terminu, būtina pasiaiškinti kitą keblumą – juk moderniosios epochos taip pat neaplenks mūsiškė istorijos pabaiga. Epochos supratimo logika reiškia, kad modernybę taip pat pakeis nauji laikai su savais ašiniais principais ir savita kultūrine vaizduote. Tad ar neturėtume rimtai panagrinėti idėją, jog globalizacija, veikianti anaiptol ne pagal ašinius modernybės principus, iš tikrųjų yra esminis jos pabaigos požymis?

Kaip matėme šio skyriaus pradžioje, iš esmės tai ir tvirtina Martinas Albrow: modernųjį amžių faktiškai išstūmė „globalusis amžius". Albrow nuomonė grindžiama svarbia įžvalga, atskleidžiančia modernybės supratimo dviprasmybę: modernybės apibrėžimas tarsi priskiria jai savybę būti „visad naujai" ir todėl istoriškai neišstumiamai[3]:

Ar kada nors bus dar viena epocha, kai modernumas pretenduos būti amžinai naujas? Ar esama prasmės įsivaizduoti save kuo kitu nei moderniais? Iš paviršiaus tai tikriausiai lengva. Jei modernusis amžius yra toks istorijos tarpsnis kaip ir visi kiti, jis, suprantama, gali pasibaigti. Priešintis tam, jei modernumas yra naujumas, – nelyg būti įminus nuolatinio atsinaujinimo paslaptį (Albrow 1997: 13).

Tai daugiau nei formalus semantinis požiūris, nes Albrow teigia, jog ta įsišaknijusi nuomonė, esą modernybė yra ir „mūsų amžius", ir nelyg „amžiaus pabaiga", taip užhipnotizavo teoretikus, kad jie nepajėgia įžvelgti, kaip akiratin braunasi naujo amžiaus ženklai. Taigi ironiška, kad „pasaulio atkerėjimas", kurį Maxas Weberis laikė būdingu modernybės bruožu, virto savąja „kerų" forma, modernybe apžavėjusia socialinę ir kultūros analizę. Toks aiškinimas pakeri netgi tuos teorinius diskursus, kurie teigia modernybę praeinant: postmodernybė yra ne kas kita, o „modernybės išraiška, kad ir kaip ją naikinanti"; Franciso Fukuyamos (1992) tvirtinimai apie „istorijos pabaigą" iš tiesų yra pripažinimas, jog modernybės būvis yra amžinas. Taigi „modernybė ateitį gali įsivaizduoti tik kaip savo paties tąsą arba chaosą" (Albrow 1997: 9).

Albrow teiginys rodo mūsų netikrumą, kai klausiama, koks yra tas *apibrėžtas* mūsų metas – paskutinis XX a. dešimtmetis(čiai). „Modernioji epocha" be tam tikrų išlygų lyg ir nepajėgi aprėpti šio laiko. Istoriniu požiūriu itin išsisukinėjantis postmodernybės diskursas simbolizuoja šį netikrumą, tačiau tokia pat yra ir modernistinių mąstytojų, pavyzdžiui, Giddenso, mėgstama „vėlyvosios modernybės" idėja. Kaip galime vartoti terminą „vėlyvoji modernybė", nesuvokdami artėjančios jos pabaigos, nesuvokdami, jog tai paskutinis laikotarpio etapas? Šis nerimas glaudžiai susijęs su tuo, kaip mes suprantame globalizacijos būvį: nepaisant jo šaknų ankstesnėse moderniosios epochos pakopose, retas nepripažins, jog sudėtingas susisaistymas yra iškilesnis visai nesenos istorijos bruožas, patraukęs mūsų dėmesį pastaraisiais XX a. dešimtmečiais.

Atsižvelgdamas į tai, Albrow žengia kitą žingsnį, kurį galima laikyti logišku, – „globalumo" vardan visiškai atsisako pagrindinio modernybės principo: „Iš esmės globalusis amžius byloja, jog modernybę išstumia globalumas, o tai reiškia bendrą veiklos pamato ir socialinės struktūros pasikeitimą" (Albrow 1997: 4).

Drąsus teiginys, bet jį sunku įrodyti. Vienas dalykas yra atskleisti – tai elegantiškai ir daro Albrow – konceptualius modernybės gniaužtus, kuriais ji tebelaiko. Kas kita – pateikti įtikinamus argumentus, kodėl reikia atsisakyti

šitokios mąstysenos. Būtina parodyti ne tik, kad modernybė, kaip ir visa kita, turi praeiti, o kad tyrėjo atpažįstami globalaus amžiaus ženklai turi pakankamai galios išstumti ją iš vyraujančios konceptualinės diskursyvinės padėties.

Albrow tai įrodinėja dviem esminiais būdais. Pirmiausia jis nusako nemažai empirinių mūsų laikų bruožų, „nukėlusių mus už modernybės prielaidų“: „Globalios visuminės žmonių veiklos padariniai aplinkai, saugumo praradimas ginklams įgijus pasaulinę naikinimo galią, komunikacijos sistemų globalumas, globalinės ekonomikos iškilimas ir globalizmo refleksyvumas, kai žmonės ir visokiausio pobūdžio grupės savo nuostatas ugdo atsižvelgdami į visą planetą“ (Albrow 1997: 4). Įvairiose savo knygos vietose Albrow grįžta prie šių temų (pavyzdžiui, p. 114–115). Ir nors jis labai pagrįstai tvirtina, kad galbūt per anksti naujoje epochoje nustatyti, kokie jos bruožai taps reikšmingiausi (p. 114), šias temas jis aiškiai laiko perėjimo į globalųjį amžių požymiais. Tai gana įtikinama – lyg pasakymas: „Apie šiuos reiškinius galvokite naujai, kaip apie naujo amžiaus simbolius“. Tačiau nepateikiama įtikinamos priežasties atsisakyti modernybės, o tiesiog aiškinama: „Šių dalykų *nebegalima* svarstyti pasitelkus konceptualius modernybės terminus“. O tai jau svaresnis požiūris, kuriuo jis nori mus įtikinti.

Tačiau tam reikia papildomų argumentų. Nes visus jo išvardijamus globalizuojančius reiškinius galima lengvai įkurdinti modernybės „idėjiniame pasaulyje“, paprasčiausiai susiejus juos su įprastomis „modernybės“ institucijomis: grėsmes aplinkai su industrializmu ir masiniu vartojimu, pasaulinę ginklų grėsmę su šiuolaikiniu kariniu–moksliniu–industriniu kompleksu, globalinę ekonomiką su moderniuoju kapitalizmu ir taip toliau. Albrow šiuos bruožus labiausiai linkęs suvokti kaip iššūkius *nacionalinei valstybei* (p. 4–5), kurią jis laiko pirmiausiu pačios modernybės simboliu. Šie iššūkiai gerai žinomi, plačiai bei priekabiai aptariami politinėse diskusijose apie globalizaciją (McGrew 1992, Horsman ir Marshall 1994; Axford 1995; Held 1995). Bet jei net globalumas *tikrai* grasina nacionalinei valstybei, ši grėsmė, žinoma, nėra nesuprantama ar nepaaiškinama ir pačiame modernybės diskurse. Čia kažko stinga, ir norėdami išsiaiškinti ko turime pereiti prie antrojo Albrow įrodinėjimų būdo.

Šitai keičia globalizuojančių reiškinių iššūkį – nuo grėsmių modernių institucijų gyvybingumui pereinama prie grasinimo pamatiniam tvarkos

supratimui ir moderniai intelektualinei pasaulėžiūrai. Didėjantys pavojai aplinkai, branduolinio Armagedono grėsmės, globalinės kapitalistinės rinkos anarchija, išties nevaldomas kultūrinių reiškinių plūdimas per nacionalinių kultūrų sienas, kuriam sudaro sąlygas globalioji komunikacija – viso to neįmanoma sujungti į tokį didį planą, kurį būtų galima sieti su modernybės „projektu". Vadinasi, pagrindiniams tvarkos, planavimo, projektavimo, kontrolės, raidos ir kitiems principams meta iššūkį betvarkis, nesistemingas, „nekryptingas" globalumas: „Globalizacija... neturi savaimingo ar būtino galutinio tikslo... modernybė pasiekia galutinį tikslą tada, kai išsenka Modernusis projektas; tačiau globalybė nėra projektas. Skirtumas čia esminis. Globalizacija ne tik kad nėra modernybės tęsinys – globalizacijai apskritai nebūdinga dėsningumai" (Albrow 1997: 95). Tai prilygsta pasakymui, kad globalizacija yra epochinis pokytis, nužymėtas „istorinių permainų visumos", tačiau nepavaldus raidos logikai. Puiku. Yra daug priežasčių neaiškinti globalaus susisaistymo kokia nors vidine atsiskleidžiančia istorijos logika. Tačiau tada modernybė – ir kaip laikotarpis, ir kaip diskursas – neišvengiamai patenka „Didžiojo pasakojimo" (Lyotard 1984) pobūdžio teleologijos, dėsningos raidos ir pan. valdžion. Albrow, matyt, iš tiesų mano, jog globalizaciją siejant su modernybe *būtinai* patenkama į Didžiojo pasakojimo glėbį (Albrow 1997: 101).

Tačiau yra ne taip. Modernybė yra labai plati kategorija, joje daug vietos laisvesniems, nenormatyviniams permainų modeliams, neapibrėžtumui, teleologijos ir Šviečiamojo amžiaus racionalumo kritikai. Be to, norėdamas įtikinamai įrodyti modernųjį analitinį vertinimą išsekus, Albrow turi griebtis argumentų, globalizaciją siejančių su modernybe visiškai kitu analizės lygmeniu. Globalizacijos ištakas jis galop įžvelgia esminiuose struktūriniuose modernybės sukeltuose pasikeitimuose – laiko ir erdvės socialinio organizavimo permainose, kuriomis galima paaiškinti šiandienos pasaulyje plintantį susisaistymą. Tai jau nėra teleologiniai ar evoliuciniai teiginiai, ir jų negalima atmesti drauge su istorijos Didžiuoju pasakojimu.

Toliau juos aptardamas, nenorėčiau išleisti iš akių, kaip Albrow socialinėje ir kultūros analizėje suproblemina *bendrą* „modernumo" vyravimą. Modernybė kaip analitinė – bei ideologinė – kategorija neabejotinai turi savų problemų. Tačiau, kita vertus, ji gali būti labai veiksminga aiškinant esamą globalaus susisaistymo būvį, tad ruošdamiesi ją atmesti, turime atkreipti dėmesį ir į šį analizės lygmenį.

GLOBALIZACIJA KAIP „MODERNYBĖS PASEKMĖ"

Kai kurie svariausi argumentai dėl globalizuojančių modernybės savybių pateikiami Anthony'o Giddenso darbuose, pradedant svarbia jo knyga *Modernybės pasekmės* (1990). Čia Giddensas globalizacijos sąvoką įtraukia į savo socialinę teoriją. Globalizacija yra viso pasaulio socialinių santykių intensyvėjimas, kuris tolimas vietoves taip sujungia, kad vietinius nutikimus ima lemti už daugelio mylių vykstantys įvykiai, ir atvirkščiai" (1990: 64). Šis apibrėžimas – aiškus sudėtingo susisaistymo variantas – vartojamas sykiu su teiginiu, jog modernybė yra „savaimingai globalizuojanti" (1990: 63). Vėlesniame darbe šis apibrėžimas taip išrutuliojamas, kad globalizacija net dar glaudžiau susiejama su modernybės plitimu: „Globalizacija susijusi buvimo ir nebuvimo sankirta, ji „tolimus" socialinius įvykius ir socialinius santykius supina su vietinėmis aplinkybėmis. Globalinį modernybės sklidimą turėtume suprasti kaip besiplėtojantį ryšį tarp nutolinimo ir nuolatinės vietinių aplinkybių bei vietinių įsipareigojimų kaitos" (1991: 21–2; *35*)*. Tačiau kokiu atžvilgiu modernybė yra „savaimingai globalizuojanti"? Giddenso analizėje galima išskirti šio teiginio stiprųjį ir silpnąjį variantus.

Silpnasis variantas remiasi Giddenso aptartomis keturiomis pagrindinėmis modernybės institucijomis – tai kapitalizmas, industrializmas, priežiūra (ypač politinė nacionalinių valstybių valdžia) ir karinė galia (1990: 55–78). Jas Giddensas paeiliui susieja su keturiais „globalizacijos matmenimis": pasauline kapitalistine ekonomika, tarptautiniu darbo pasidalijimu, nacionalinių valstybių sistema ir pasauline karine galia. Iš paviršiaus tai yra tiesiog sustambinti – suglobalinti – keturi modernybės matmenų variantai. Giddensas trumpai aptaria šių institucinių matmenų pobūdį, pabrėždamas sudėtingą jų tarpusavio priklausomybę, o sykiu ir savarankiškus jų bruožus, be to, kad nė vieno iš jų negalima paversti jokiu vieninteliu globalizuojančiu principu – tarkime, Wallersteino pasakojimu apie pasaulinę kapitalizmo ekspansijos sistemą. Tačiau šiuo atveju jis nepateikia jokio aiškinimo apie šių institucijų plėtrą skatinančią dinamiką. Taigi silpnasis interpretacijos variantas yra tiesiog numanomas tvirtinimas, jog pasaulinis moderniųjų institucijų išplitimas, prasidėjęs XVII a. Europoje, aiškintinas

* Anthony Giddens, *Modernybė ir asmens tapatumas: asmuo ir visuomeninė vėlyvosios modernybės amžiuje*, iš anglų k. vertė Vytautas Radžvilas, Vilnius: Pradai/ALK, 2000; citatų vertimas vietomis kiek pakeistas.

joms būdingomis plėtimosi savybėmis: kapitalizmas nenustygstamai ieško naujų veiklos sferų ir naujų rinkų; nacionalinės valstybės sparčiai plėtojasi iki refleksyviai sutvarkytos politinės sistemos, užimančios kone visą žemės paviršių; darbo pasidalijimo logika veda industrializmą prie „regioninės specializacijos pagal pramonės šakas, darbo įgūdžius ir žaliavų gamybą", kuri įsitvirtina visame žemės rutulyje (1990: 76); karinė galia, neapsiribodama nacionalinėmis valstybėmis, pereina į globalinio organizuotumo lygmenį per tarptautines sąjungas, ginklų srautus ir pan.

Silpnoji interpretacija neatlaiko kaltinimo, kad ji globalizaciją aiškinanti, Robertsono žodžiais tariant, tiesiog kaip „modernybės išplitimą nuo visuomenės iki pasaulio. Tai modernybė globaliu mastu" (1992: 142). Neišreikšdamos jokios vidinės logikos, modernybė ir „globalybė", anot Robertsono, tiesiog susilieja. Tačiau, kita vertus, Martinas Albrow užsipuola Giddensą kaip tik už tokią vidinę logiką: „samprata, kad „modernybė yra savaimingai globalizuojanti", pasekmę traktuoja kaip būtiną proceso padarinį, tarsi jam būtų būdingi vidiniai plėtros dėsniai. Tai reiškia pabaigos būseną – tašką, į kurį nukreiptos ankstesnės stadijos. Tuomet pati analizė yra teleologinė" (Albrow 1997: 99). Turint omenyje, kaip pats Giddensas kritikuoja teleologines ir evoliucines teorijas, tokiame kaltinime esama aštrios ironijos. Kadangi stokojama kitų aiškinimų, galima suprasti, kodėl šis silpnas aiškinimo variantas apie savaimingą modernių institucijų ekspansiją gali būti palaikytas prielaidaujančiu vidinę raidos logiką.

Tačiau Giddenso darbuose yra ir kitas požiūris, kuriuo Albrow nesusidomi. Tai kur kas įtikimesnis argumentas, institucines modernybės apraiškas įžvelgiantis esminguose pokyčiuose, apimančiuose svarbiausių socialinių–ontologinių kategorijų – laiko, erdvės, vietos, atstumo ir artumo – suvokimą ir sisteminimą. Tai stiprusis globalizuojančių modernybės savybių aiškinimo variantas; jis ne tik išvengia teleologijos, bet ir numato geresnę teorinę struktūrą sudėtingo susisaistymo patirčiai gvildenti.

Modernybė kaip laiko ir erdvės virsmas

Labiausiai krintanti į akis Giddenso globalizacijos apibūdinimų savybė yra jų „abstraktumas". Sąvokos „buvimo ir nebuvimo sankirta" ar dar laisvesnė „veikimas per atstumą" (1994a: 4) pasitelkiamos tarsi sąmoningai vengiant įprastinės socialinių mokslų terminijos (visuomenė, nacionalinė

valstybė, tarptautinių korporacijų kapitalizmas) ir skatinant pradėti diskursą, „kuris imtųsi analizuoti, kaip socialinis gyvenimas yra tvarkomas laike ir erdvėje, kitaip tariant, imtųsi laiko atskyrimo nuo erdvės problemų“ (1990: 64).

Kaip tik šioje problematikoje ir reikia ieškoti modernybės globalizuojančios dinamikos. Giddensas tvirtina, jog modernioms socialinėms institucijoms būdingos ypatingos dinaminės savybės, kurių stokojo ikimodernaus pasaulio socialinės institucijos, – jos radosi pasikeitus sąsajoms tarp pagrindinių ontologinių laiko ir erdvės kategorijų.

Giddenso teigimu, ikimoderniosiose visuomenėse daugeliui žmonių laiko skaičiavimas buvo apribotas sąsaja su *vieta*. Be abejo, visose ikimoderniosiose visuomenėse gyvavo savos kultūros lemiama laiko nuovoka ir savi laiko skaičiavimo būdai. Bet kol nebuvo išrastas ir masiškai nepaplito mechaninis laikrodis[4], neįmanoma buvo nusakyti dienos metą, neatsižvelgiant į vietovės aplinką ir ypač į gamtinius laiko ir erdvės ženklus. Tad, pavyzdžiui, „aušra“, „sutemos“, „vidurdienis“ ar saulės laikrodis ne tik kad netiksliai žymėjo laiką, bet ir esmiškai siejosi su vietove, kur šitaip buvo kalbama. Tas pat pasakytina apie, tarkim, tokius teiginius: „kai baigsime darbą laukuose ir grįšime į kaimą“. Nors tai veikiau socialinis nei „gamtinis“ laiko matas, jo prasmė vis dėlto priklauso nuo vietinių bendruomenių „esamumo“. Vadinasi, ikimodernusis laiko skaičiavimas turėjo trūkumų ne tik dėl to, kad nebuvo įmanoma pasakyti „trečią valandą“ ar „už pusvalandžio“, kitaip tariant, ne tik dėl to, kad iki atsirandant mechaniniam laikrodžiui sunkumų kilo dėl *tikslumo* stokos, o kad, *abstrakčiai* kalbant, juos lėmė priklausymas nuo vietos. Thriftas (1990: 113–14) pateikia puikų literatūrinį pavyzdį: „Thomasas Hardy *Kasterbridžo mere...* aprašo ūkio darbininką, kuris aiškina, kad Henchardas miręs „prieš pusvalandį pagal saulę; mat aš prie savęs neturiu laikrodžio“. Taip prabėgomis atskleidžiama XIX a. pradžios Anglijoje pasireiškusi istorinė dviejų visiškai skirtingų pasaulių sankirta: modernusis įsiurbia „tradicinį“ į savo socialinius reikalavimus tikslumo ir atsiribojimo nuo vietinės aplinkos, kuriuos išreiškia laikrodžio laikas.

Vienodas, abstraktus – „tuščias“ – laikrodžio laikas išlaisvino laiko skaičiavimą, tad ir socialinės veiklos derinimą iš vietos ypatumų. Šios permainos prasmės, kaip rodo Thrifto pavyzdys, neabejotinai buvo susijusios su perėjimu nuo agrarinės ekonomikos prie (kapitalistinės) industrinės. Tarkime, Barbara Adam aptaria laiko suprekinimą (palygink Thompson 1967;

Giddens 1981), kuris atsirado dėl darbo laiko registravimo moderniose industrinėse visuomenėse. Ji lygina (1990: 112) modernųjį skaičiavimą „žmogaus valandų“, reikalingų kokiam nors darbui atlikti, su ankstesne samprata, kuri laiką ir darbą siejo su vietos ypatumais.

> Industrinėse visuomenėse laikas tapo darbo matu, tuo tarpu ankstesniais laikotarpiais darbas buvo laiko matas. Vokiškasis *Tagwerk* (dienos[ų] darbas) būdavo toks matas: nepastovus, priklausomas nuo vietos. Jame glūdėjo žinojimas, kad geros žemės sklypą lengviau išdirbti negu esantį ant akmenuotos kalvos... Kita vertus, „žmogaus valandų“ apskaičiavimas, kaip ir laikrodžio laiko vienetai, kuriais jis remiasi, yra pastovus, standartizuotas matas, galimas taikyti visuotinai, nepriklausomai nuo aplinkos.

Adam nurodo, jog pakeisti socialinę orientaciją nuo „užduoties į laiką“, vadinasi, prarasti dalį vietinio žinojimo, labai pravertusio ankstesniais amžiais ir turėjusio privalumų dėl patirties kokybės bei darbo autonomijos. Tam tikro laiko turinio „ištuštinimas“ anaiptol nereiškia, jog tai yra vienareikšmis socialinis ir kultūrinis laimėjimas.

Kita vertus, negalima neigti, jog laikrodžio laikas turi savų išlaisvinamųjų pasekmių. Pasakymas, jog tai „išvadavo laiką nuo vietos ypatumų“, nereiškia kokį nors teigiamą laipsnišką („evoliucinį“) žmogaus išsilaisvinimą. Tačiau turime pripažinti, jog laikrodžio laiko suderinamumas padidino mobilumą, o tai praplėtė žmonių kultūrinius akiračius. Thriftas nurodo, kad XIX a. pabaigoje gamyklose, įstaigose ir mokyklose atsiradę laikrodžiai bei tvarkaraščiai padėjo įdiegti laiko drausmę industriniame darbe. Be to, jis aptaria, jog sėkmingai geležinkelių plėtrai buvo būtinas įvairaus vietinio laiko derinimas. Apie 1848 metus britų geležinkelių kompanijos ėmė laikytis Grinvičo vidutinio laiko – trisdešimčia metų anksčiau, nei jis Didžiojoje Britanijoje tapo teisine norma. Kaip tik geležinkeliai – laiką ir erdvę savo *tvarkaraščiais* bei transporto technologija suderinančios organizacijos – pirmieji sudarė galimybes masinėms moderniųjų laikų kelionėms. Pirmą garsiąją Thomaso Cooko ekskursiją geležinkeliu iš Lesterio į Laukbarą galima pagrįstai laikyti – kaip ir pats Cookas ją laikė – kelionių demokratizavimo pradžia: „Kelionės geležinkeliu yra kelionės milijonams; ir vargšas gali keliauti, ir turtingas...“ (cituojama Lash and Urry 1994: 261).

Tad kaip ir pačios modernybės būvis, laiko atskyrimas nuo vietos yra dviprasmė raida, atnešusi ir išsilaisvinimą, ir naujas valdymo formas. Tačiau laiko ir erdvės atskyrimo prasmė pasidaro daug platesnė, bent jau Giddenso nuomone, nei suprekinimo klausimai.

Viena tiesioginė reikšmė yra ta, kad laikrodžio laiko sunorminimas pereina nuo nacionalinio prie pasaulinio masto. Vašingtone 1884 metais įvykusi Tarptautinė meridianų konferencija Grinvičo vidutinį laiką paskelbė tarptautinės laiko zonų sistemos norma. Tad „grynai vakarietiška laiko tvarka, prasidėjusi viduramžių Europoje išradus laikrodį, tapo visuotine laiko matavimo norma. Išties hegemoniška matavimo raida reiškė, jog negrįžtamai pasaulyje panaikinamos visos kitos laiko tvarkos..." (Nguyen 1992: 33, cituota Lash and Urry 1994: 229). Prie to dar galėtume pridėti pasaulio mastu sunormintus kalendorius: „Dabar visi laikosi tos pačios datavimo sistemos: tarkime „2000 metų" artėjimas yra pasaulinis įvykis" (Giddens 1990: 18)[5].

Taigi visai akivaizdžiais būdais laiko atskyrimas nuo vietos ypatybių nulemia suderinimo formas, kurios greit tapo pasaulinėmis: Grinvičo laikas Britanijoje tapo teisėtu norminiu laiku 1880 metais, o vos po ketverių metų jis buvo priimtas kaip tarptautinis standartas. Tačiau Giddensas įspėja, kad viso to nereikia aiškinti pernelyg paviršutiniškai. Jis neperša minties, esą laikrodžio laikas kažkokiu apibrėžtu technologiniu būdu yra modernybės *ištakos* priežastis. Reikšmingas šiuo atžvilgiu yra veikiau socialinis laiko ir erdvės atskyrimo procesas: „Platus mechaninių laiko skaičiavimo priemonių naudojimas skatino, bet kartu ir suponavo gelminius struktūrinius kasdienio gyvenimo audinio pokyčius" (1991: 17, *29)*.

Pavyzdžiui, 2000 metai kaip pasaulinis įvykis reiškia daugiau nei visuotinį norminio kalendoriaus taikymą. Tai suponuoja aplinką, kurioje (beveik) visi yra ypatingai susiję su „istorija", ir suvisuotina Giddenso vadinamąjį „istoriškumą" – „pasinaudojimą istorija kuriant istoriją" (1991: 243; *310*). Istoriškumas reiškia gebėjimą pasinaudoti praeities žiniomis ateičiai modeliuoti – toks gebėjimas gali rastis tik tokiose visuomenėse, kurios moka sistemingai kaupti ir saugoti praeities žinias. Tad faktas, kad visos visuomenės gali sietis su „2000 metų" idėja, taip pat byloja esmiškai pasikeitus jų gebėjimą konceptualizuoti ir gyvenime panaudoti istorinį laiką, o tai savo ruožtu liudija pasikeitus duomenų rinkimą bei „saugojimą" ir apskritai komunikacijos sistemą. Štai kokį didžiulį pokytį nori aprėpti Giddensas, pasitelkęs idėją, kad laiko ir erdvės atskyrimas žymi „pertrūkį", atsiribojimą nuo ikimodernaus pasaulio ir sykiu globalizuoja šią epochinę slinktį.

Giddensas savo aptarimą išplėtoja apsvarstydamas, kokią reikšmę „laiko ištuštinimas" turi „erdvės ištuštinimui", ir čia jo nuomonė apie globalizaciją yra svarbiausia. „Tuščia erdvė" reiškia „erdvės atplėšimą nuo vietos",

kuriam sudaro sąlygas abstraktus laiko skaičiavimas. Giddensas nurodo, jog kasdienėje kalboje erdvė ir vieta dažnai yra sinonimai. Bet mes jas galime skirti, vietą įsivaizduodami kaip „lokalią vietą" – ankstesniame Giddenso veikale apie laiką ir erdvę nukaltas terminas „locale" (1979: 206 ir kiti) „nurodo geografinę fizinės socialinės veiklos aplinką" (1990: 18). Lokali vieta gali būti bet kas – „nuo kambario, gatvės kampo, gamybos cecho, miestų ir didmiesčių iki demarkacinėmis linijomis nužymėtų teritorijų, kurias užima nacionalinės valstybės" (1984: 118). Esmė ta, kad lokalios vietos yra ne tik fiziniai geografiniai taškai ar aplinkos, bet svarbiausia – fiziniai sąveikos įtvarai. Pasak Giddenso, ikimoderniose visuomenėse erdvė ir vieta (lokali vieta) dažniausiai sutapdavo, kadangi daugumos žmonių socialiniame gyvenime vyravo akivaizdūs santykiai – vietinės, akis į akį sąveikos. Tad ikimodernios lokalios vietos – laukai, sodyba, kaimo pievos, bažnyčia, turgaus aikštė, dvaras – yra kone visų socialinių sąveikų geografinės „vietinės" terpės. O tokioje aplinkoje akivaizdžių santykių vyravimą, žinoma, daugiausia nulėmė tai, kad socialinį suderinimą per atstumą labai ribojo ikimodernus laiko skaičiavimas.

Giddensas teigia, jog modernybė „atplėšia erdvę nuo vietos" tuo atžvilgiu, kad sudaro sąlygas santykiams per atstumą ir netgi juos „puoselėja". Kaip tik dėl to modernybė ir yra savaimingai globalizuojanti. Kad geriau tai suprastume, apsvarstykime gana įspūdingą Giddenso apibūdinimą (1990: 19) – lokalios vietos modernybės laikais vis labiau darosi „fantasmagoriškos": „tai reiškia, kad lokalios vietos patiria toli nuo jų esančių socialinių jėgų poveikį, teikiantį joms įvairiausių pavidalų. Tas vietas struktūrina ne tik jų esamumas; lokalios vietos „regimame pavidale" glūdi per atstumą užsimezgę santykiai, kurie ir nulemia to pavidalo esmę." Kodėl „fantasmagoriškos"? Šio žodžio bendriausia prasmė kyla iš „fantomo" – iliuzinės ar apgaulingos regimybės. Papildoma įdomi jo reikšmė yra „įsivaizduojamas nesančio (gyvo ar mirusio) žmogaus pasirodymas" (Hawkins and Allen 1991: 1087). Giddensas šį žodį vartoja veikiau papildoma prasme, nusakančia padėtį, kurioje lokalios vietos yra ne „iliuzinės", o užpildytos tiek „nesančiųjų", tiek „esančiųjų". Tai primena Walterio Benjamino žodžius apie XIX a. namų interjero „fantasmagoriją", kurioje buržuazinis pilietis „sukaupdavo tai, kas nutolę erdvėje ir laike. Jo svetainė buvo ložė pasaulio teatre" (Benjamin 1973: 168). Tačiau Giddensui ši prasmė yra platesnė nei vartojimo reikmenų estetika: fantomai lokaliose vietose yra tolimų socialinių jėgų bei procesų veiksniai – „vaiduokliškos esatys".

Tai galime suprasti, kasdienę modernią lokalią vietovę lygindami su jos atitikmeniu ikimodernybėje. Ikimoderniųjų laikų namai buvo pritaikyti akivaizdžiam, artimam bendravimui. Le Roy Ladurie (1978: 24), aprašydamas gyvenimą XIV a. prancūziškame Montejlu kaime, iškelia glaudų *sąvokinį* „namo" ir jame gyvenusios šeimos tapatinimą.

> Pagrindinė [kaimo bendruomenės] ląstelė buvo ne kas kita, kaip valstiečio šeima, įkūnyta namų pastovume ir kasdieniame gyvenime žmonių, drauge būnančių po vienu stogu. Vietinėse kalbose ši esatis buvo vadinama *ostal*; o lotyniškai inkvizicijos bylose vadinama *hospicium* ar dažniau *domus*. Dera pažymėti, kad žodžiai *ostal*, *domus* ir *hospicium* neatskiriamai reiškia ir „šeimą", ir „namą". Žodis *familia* iš esmės niekad nebuvo vartojamas... Jis niekad nebuvo tariamas ir pačių Montejlu gyventojų, kuriems šeima iš kūno ir kraujo bei namas iš medžio, akmens ar mūro buvo vienas ir tas pats dalykas.

Le Roy Ladurie vaizduoja Montejlu namus kaip lokalias vietas, kurios, taip sakant, „įrėmina" ir socialinius santykius, ir fizinę erdvę. Tad kaimuose vešėjusios religinės erezijos buvo „labiausiai saugomos, šnibždamos tik pro *domus* durų apačią... ar dar geriau, užsidarius drėgnoje tvankybėje tarp keturių *ostal*'o sienų" (1978: 27). Ta lokali vieta ir *socialiai*, ir dėl žemo komunikacijos technologijų lygio buvo „žvelgianti į vidų".

Šiuolaikinis (vakarietiškas) šeimos namas, žinoma, vis dar yra lokali vieta, kur norma – artimi santykiai akis į akį. Tačiau esama ir ryškaus skirtumo nuo ikimoderniųjų laikų, nes keliais atžvilgiais dabartiniai namai yra tolimos sąveikos terpė, nuo šeimos pasukti „į pasaulį". Pavyzdžiui, paprastai juose įrengtos savaime suprantamos komunikacijų technologijos: pašto dėžutė laiškams ir laikraščiams[6], telefonas (dabar dažnai prijungtas prie atsakiklio, padedančio bendrauti ir per nutolusį laiką, ir per nutolusią erdvę), radijas(ai), televizorius (vis dažniau prijungtas prie palydovinės lėkštės, kabelinės sistemos ir vaizdo grotuvo). Turtingesniuose namuose, be to, galima aptikti fakso aparatų, kompiuterių, modemais sujungtų su toli esančia darbo vieta, internetą ir pasaulinį tinklą, o švarko kišenėse ar lagaminėliuose – mobiliųjų telefonų ir pranešimų gaviklių. Šios komunikacijų technologijos – tai ryškiausi būdai, kuriais modernieji namai tampa santykių per atstumą terpėmis. Nors vyrauja ten gyvenančių santykiai, namai vis labiau atsiveria pasauliui: mūsų svetainės jau yra vietos, kur „globalumas susiduria su lokalumu" (Morley 1992).

Tačiau komunikacijų ir žiniasklaidos technologijų poveikis yra ne vienintelis būdas, kuriuo santykiai per atstumą ima nulemti lokalias namų

vietas. Namams teikiamos komunalinės paslaugos, pavyzdžiui, elektra, mus „susieja" su platesniais tinklais ir sistemomis ne tik fizine prasme: kasdienis mūsų gyvenimas tampa priklausomas nuo jas palaikančių „ekspertinių sistemų". Giddensas nurodo (1991: 135; *174),* jog elektra iš pagrindų pakeitė namų gyvenimo patirtį – suteikė galimybę „kolonizuoti naktį"[7]. Tačiau įprasti lūkesčiai būti aktyviems ir tamsos metu sykiu rodo, kad mes esame priklausomi nuo moderniosios specialistų sistemos, susijusios su elektros gaminimu ir paskirstymu; tai išryškėja nutrūkus elektros srovei – paralyžiuojamas darbas, ypač naudojančių kompiuterius.

Galiausiai būdas, kokiu namai „yra" mūsų nuosavybė – per paskolas ir nekilnojamojo turto įkeitimą, – mus susieja su globaline finansų sistema, kurios poveikis labai aiškiai juntamas kasdieniame gyvenime, ypač svyruojant – kartais labai smarkiai – palūkanų normoms. Šį „fantasmagorišką" modernių lokalių vietų pobūdį galime įvertinti ir ekonominėmis santykių per atstumą formomis: juk mūsų santykiai su pasauline rinkos sistema – per „vietinius" bankų filialus, tvarkančius įkaitines paskolas, – išties nėra regimi namų aplinkoje. Tačiau jų poveikis yra tikrai juntamas: tarkime, devintajame dešimtmetyje Jungtinėje Karalystėje dėl ryškių poslinkių namų rinkoje kai kas į namus ėmė žiūrėti veikiau kaip į pelningus prekybinius objektus, kiti kaip į neigiamos maržos „spąstus", ribojančius mobilumą, nei tiesiog kaip į gyvenamuosius būstus.

Svarbi yra samprata, jog mūsų namai yra terpės, kuriose juntama globalizacija. Tačiau, žinoma, esama kitų modernių lokalių vietų, kurioms neįmanoma rasti tikslių atitikmenų ikimoderniais laikais: prisiminkite 1 skyriuje aptartus oro uostus ar televizijos studijas, degalines, pramogų ar prekybos centrus. Visos šios modernios lokalios vietos knibždėte knibžda santykių per atstumą. Įprasti mūsų gyvenamos aplinkos aspektai, dažnai mūsų patiriamo „lokalumo" elementai jau nėra vienareikšmiškai „lokalūs". Šios modernios lokalios vietos išreiškia socialinės veiklos *atsisaistymą* (*disembedding*) nuo esamos aplinkos.

Atsisaistymas

„Atsisaistymas", pasak Giddenso, yra „socialinių santykių „iškėlimas" iš vietinių sąveikos kontekstų ir jų pertvarkymas neapibrėžtomis laiko ir erdvės trajektorijomis" (1990: 21). Tai svarbi mintis norint suprasti savaimingai

globalizuojantį modernybės pobūdį. Giddensas aptaria dviejų tipų „mechanizmus“, kurie socialinius santykius išrauna iš lokalių vietų: „simbolinius ženklus“ ir „ekspertines sistemas“. Aš trumpai juos apibendrinsiu, o paskui aptarsiu, kaip visos jo vadinamos „abstrakčios sistemos“ nusako būdą suvokti globaliosios modernybės kultūrinį būvį ir fenomenologiją.

Pasak Giddenso, „simboliniai ženklai yra mainų priemonės, turinčios standartinę vertę, ir todėl jais galima keistis daugybėje kontekstų“ (1991: 18; *31*). Akivaizdžiausias Giddenso pateiktas pavyzdys – pinigai. Pinigai yra priemonė socialiniams (ekonominiams) santykiams iškelti iš laiko ir erdvės lemiamų lokalių vietų. Wagnerio (1994: 26) manymu, tai „prototipinė priemonė sąveikos grandinėms prailginti“: kaip abstrakti standartinės vertės mainų sistema ji sudaro galimybę mainų santykiams veikti už lokalios vietos, o kaip kredito priemonė – simbolizuoja laiko atidėjimo būdą, leidžiantį mainų santykiams peršokti laiko tarpsnius. Giddensas, be abejo, pripažįsta pinigus buvus ir ikimoderniose visuomenėse, tačiau jų forma buvusi gana netobula – monetos[8]. Tik atsiradus „tikriems pinigams“, jie tapo tikrais abstrakčiais ženklais, nūdienos ekonomikoje „nepriklausomais nuo priemonių, kuriomis jie išreiškiami, ir įgyjančiais grynos informacijos formą, pateikiamą kaip kompiuterio išspausdinti skaičiai“ (1990: 25).

Suprasti, kuo skiriasi moderniosios ir ikimoderniosios pinigų ekonomikos, galima iš aprašytų sunkumų, kuriuos patirdavo viduramžių keliautojas, norėdamas išsikeisti vietinės valiutos. Nors keitimo sąskaitos Europoje buvo naudojamos bent jau nuo XIII a., nebuvo garantijos, kad jos bus priimamos visuose net vienos šalies miestuose. Apie 1458 metus Williamsas Wey'us, keliaujantis į Jeruzalę, patarė kitiems pasiimti „Tūro, Kretos ir Modenos monetų“ atsargą, be to, visur vartojamų venecijietiškų monetų, buvusių kone tarptautine Viduržemio jūros valiuta“ (Sumption 1975: 206). Palyginti paprastas ir greitas šiuolaikinės valiutos keitimas keliaujant – ypač tarptautinėmis mokėjimo kortelėmis – tiesiog stebėtinas. Ir tai liudija ne tik tarptautinės kapitalistinės rinkos plėtrą, bet, kaip pažymi Giddensas (1990: 24), ir valstybės, kaip vertės garanto, vaidmenį bankininkystėje. Tad „tikrieji pinigai“ atsiranda drauge su modernia nacionalinių valstybių sistema ir iškart tampa „tarptautiniai“. Implikacijos, remiančios argumentą, kad modernybė savaimingai globalizuoja, yra akivaizdžios.

„Ekspertinės sistemos“ taip pat suskliaudžia laiką ir erdvę, „pateikdamos techninių žinių, kurios yra svarios nepriklausomai nuo jas vartojančių specialistų ir klientų“ (Giddens 1991: 18; *31*). Čia socialinių santykių „iš-

kėlimą" iš lokalios aplinkos laiduoja tai, kad oficialiai įtvirtinta kompetencija sistemingai įsiterpia į kasdienį gyvenimą. Pasak Giddenso, toks kasdienis darbas kaip automobilio vairavimas reiškia, jog „pasitikėjimo santykiai perkelti į daugelį ekspertinių sistemų – automobilio projektavimo bei gamybos technologijos, eismo valdymo sistemos ir taip toliau. Šiuolaikinių žmonių įprastinė sąveika su tomis specialistų sistemomis rodo socialinių santykių „nusitiesimą", nes mes veikiau susiliečiame su abstrakčia sistema, įkūnijančia technines žinias, nei su konkrečiu personalu, sukonstravusiu mūsų automobilį, ar tais, kurie kūrė kompiuterizuotas eismo srautų programas.

Ekspertinės sistemos „modernybės sąlygomis persmelkia beveik visus socialinio gyvenimo aspektus – turime galvoje mūsų valgomą maistą, geriamus vaistus, pastatus, kuriuose gyvename..." (1991: 18; *31*). Iš tiesų modernybės būvis yra toks, kad nė vienas mūsų neišmanome daugelio sričių, nulemiančių kasdienį mūsų gyvenimą: „patys ekspertai didžiąją laiko dalį nėra specialistai" (1991: 138; *177–8)*. Šis įprastinis poreikis pasitikėti oficialiai įtvirtinta kompetencija yra dar vienas būdas modernybės skatinamam atsisaistymui suvokti. Giddensas dar teigia (1991: 137–8; *177*), jog ekspertinės sistemos, palyginti su ikimoderniais vietinio kasdienio gyvenimo modeliais, „dekvalifikuoja" – menkina darbo įgūdžių svarbą:

> Ikimoderniose visuomenėse, kur kas labiau sutelktose į vietinį gyvenimą, visi žmonės išsiugdydavo daug jų kasdieniam gyvenimui reikalingų įgūdžių ir „lokalinio žinojimo" tipų, kaip juos traktuoja Geertzas... Tačiau plečiantis abstrakčioms sistemoms, kasdienio gyvenimo sąlygos keičiamos ir pertvarkomos daug didesniais laiko ir erdvės tarpsniais; tokie atsisaistymo procesai yra netekties procesai.

Tačiau Giddensas nenori, kad šią „netektį" mes suprastume taip, kaip ją supranta „kairioji" modernybės kultūros kritika[9]. Jis pripažįsta, jog darbo įgūdžių svarbos menkėjimas yra „asmenybės tapatumo susvetimėjimo ir eižėjimo reiškinys". Tačiau jis tvirtina, jog tai įvyko ne dėl to, kad valdžia iš vienos socialinės grupės perėjo kitai; valdžios netektis veikiau suprantama kaip kadaise daugelio neprofesionalų turėtų įgūdžių bei žinių „išsisijojimas" į abstrakčias sistemas, kurių „niekas tiesiogiai nevaldo".[10]

Dabar jau bus aišku, kad, Giddenso nuomone, „abstrakčių sistemų" atsisiejimas yra pagrindinė priemonė socialiniams santykiams (globaliai) pertempti per laiką–erdvę. Jei iš to norėtume nustatyti ašinį globaliosios modernios epochos principą, kiltų pagunda pasirinkti patį ***abstrakcijos***

principą – abstrahavimąsi nuo aplinkos ypatumų. Šitai galėtų paremti Giddenso mintis atsisaistymo mechanizmus sieti su racionalizuotų *organizacijų* formavimusi – jos laikomos esmine modernybės dinamiškumo išraiška ir „pajėgia lokalumą susieti su globalumu tradiciškesnėse visuomenėse neįsivaizduojamais būdais" (1990: 20). Šiuo atžvilgiu globalioji modernybė vis labiau struktūrina socialinę būtį – išplinta racionalizuotų organizacijų tinklai, kurie vietinius mūsų gyvenamus pasaulius neišvengiamai atveria tolimiems – galiausiai globaliems – poveikiams.

Abstrakcijos principas pradeda dar vieną svarbią Giddenso temą: – „pasitikėjimo" reikšmę modernybėje. Čia pasitikėjimas yra *konceptualiai* susijęs su laiko ir erdvės nutolinimu ir atsaistymu, nes, pasak Giddenso, „nebūtų jokio reikalo pasitikėti tuo, kieno veikla yra visąlaik regima... arba pasitikėti sistemomis, kurių veikimas visiškai suprantamas ir žinomas" (1990: 33). Pasitikėjimas „*tarpininkauja sąveikaujant* su abstrakčiomis sistemomis, kurios ir šalina tradicinį turinį iš kasdienio gyvenimo, ir įtvirtina globalizuojančias įtakas" (1991: 3; *12* – išskirta mūsų). Giddensas turi galvoje, kad šiuolaikiniai žmonės, nors gal ir nepasitiki visais sistemų, tarp kurių gyvena, aspektais (jie net gali labai įtariai žiūrėti į mokslinę kompetenciją, taikomą kai kurioms žmonių problemoms), savo kasdieniame gyvenime vis dėlto paprastai *turi* rodyti pasitikėjimą, nes beveik „nėra kitos išeities". Jis yra gana vaizdžiai pasakęs (1990: 90), kad daugelis žmonių sudaro „sandėrį su modernybe" dėl pasitikėjimo, rodomo abstrakčioms sistemoms. Šis „sandėris", „lemtas tam tikro pagarbos ir skeptiškumo, nusiraminimo ir baimės mišinio", – tai būdas ištverti priverstinį kliovimąsi abstrakčiomis sistemomis. Tik atlikę „šuolį į tikėjimą", išreiškiamą įprastiniu, nuolatiniu kliovimusi abstrakčiomis sistemomis, galime socialiai funkcionuoti, galime atsiduoti įprastiems darbams, laikydami juos „savaime suprantamais", – vairuoti automobilį, banke apmokėti čekį, valgyti maistą iš prekybos centro, išsiųsti laišką. Vadinasi, abstrakčios sistemos veikia, „mūsų lūkesčiams suteikdamos „garantijas" įvairiu laiko ir erdvės atstumu" (1990: 28). Jos mums užtikrina – užkirsdamos kelią katastrofiškoms pačių sistemų nesėkmėms, o toks pavojus persekioja modernybę, – kad parduotuvėje visad bus maisto, kad pinigai, klajodami po kompiuterizuotą kibernetinį informacijos sistemų pasaulį, nedings iš mūsų banko sąskaitų, nenuvertės ir nepraras ryšio su mumis, kad lėktuvas nenukris (maža tikimybė) iš dangaus.

Turėdami galvoje abstrakcijos ir pasitikėjimo principus, galime suvokti, kaip Giddenso teiginiai apie globalizuojamąsias modernybės savybes,

glaudžiai susiejami į platesnę socialinę analizę. Šias konkrečias globalizuojamąsias prasmes sunku išskirti nepažeidžiant Giddenso teorijos sudėtingumo. Tačiau norint suprasti sudėtingą susisaistymą, būtų pravartu pakalbėti apie tai, ką mes vadiname pagrindine atsaistymo varomąja jėga. O tai yra idėja apie lokalių vietovių pokytį.

Kultūrinis atsisaistymas: vietinės patirties globalizavimas

1 skyriuje įrodinėjau, jog sudėtingo susisaistymo negalima aiškinti vien padidėjusiu mobilumu ar net elektroninių tinklų „kvazimobilumu" (kibernetinės erdvės mobilumu). Kad ir kokie įspūdingi šie laimėjimai, jie vis dar susiję su palyginti nedidele kultūrinės patirties apimtimi: „lokalus gyvenimas", priešingai nei nusidriekęs tarp oro uostų ar kompiuterių terminalų „globalus gyvenimas", faktiškai užima didžiumą laiko ir erdvės. Tokiam požiūriui aptarti viliojančios yra Giddenso analizės išdavos.

Pirmiausia įdomu pažymėti, kaip Giddenso argumentai nukreipia mus nuo akivaizdesnės atsaistymo prasmės – nuo tiesioginio žmonių iškėlimo iš jų gyvenamų vietovių. Tokia prasme šį terminą vartoja Wagneris (1994: 56) nurodydamas „procesus, kuriems vykstant žmonės iškeldinami iš jiems tapatumą teikiančių socialinių terpių ... tarkime, per priverstinę migraciją po karo..." Modernybė, žinoma, iš tiesų žmones šitaip „perkelia", sukeldama, vaizdžiais Marshallo Bermano žodžiais, „didžiulius demografinius perversmus, atkirsdama žmones nuo jų protėvių arealų, nublokšdama per pasaulį į naujus gyvenimus" (1983: 16).

Nors Giddensas aiškiai pripažįsta tokio pobūdžio perkėlimą, tačiau sakydamas, jog modernybė „nukeldina" (1990: 140), jis turi galvoje procesą, kuris paverčia vietoves „fantasmagoriškomis", persmelktomis vaiduokliškų tolimų įtakų. Nepaisant vykstančio moderniame pasaulyje masiško gyventojų judėjimo, „kiekvienas, – sako Giddensas (1991: 187; *240)*, – vis dar gyvena vietos gyvenimą, o kūno suvaržymai garantuoja, kad visi individai visą laiką lokalizuoti laike ir erdvėje". Tačiau šis „lokalumas", – o tai, man rodos, yra ryškus Giddenso požiūrio į globalizaciją bruožas, – modernybėje iš esmės kitoks nei ikimodernybės vietovės. Pasikeičia globaliajame moderniame pasaulyje vyraujantis kasdienis gyvenimas: į mūsų lokaliai išsidėsčiusius gyvenamus pasaulius nepaliaujamai skverbiasi tolimi įvykiai, santykiai ir procesai.

Tačiau dera pridurti, jog Giddenso formuluotės labiausiai remiasi socialine sritimi, o ne kultūros analize. 1 skyriuje pažymėjau, kad jo nuoroda į globalizacijos „kultūrinį matmenį" faktiškai kreipia į „kultūros technologijas". Už tokį akivaizdų kultūros reikšmės nepaisymą – ar bent nepakankamą jos iškėlimą – Giddensas buvo plačiai kritikuojamas (Featherstone 1995: 145; Robertson 1992: 145; Thrift 1996: 55). Tai keista, nes, kaip pripažįsta Nigelis Thriftas, „galų gale Giddensas nuolat remiasi simboliniais šaltiniais, tekstais, asmenybėmis ir panašiais dalykais, kurie yra pati kultūros esmė". Nepaisant to, ir Thriftas teigia Giddensą turint „nedidelę kultūros nuovoką", o ir ta pati esanti „stebėtinai asmeniška" (1996: 55). Thriftas, matyt, turi galvoje Giddenso nenorą, analizuojant socialines institucines kultūrinės patirties *terpes,* imtis gilumino hermeneutinio ar psichoanalitinio šios patirties nagrinėjimo. Į šį aspektą yra atkreipęs dėmesį ir Ianas Craibas (1992: 178 ir kiti).

Kad ir kaip ten būtų, aišku viena – sąvoka „atsaistymas" gali būti pasitelkta kultūros srityje sėkmingiau, negu tai darė Giddensas. Tarkime, Grahamas Murdockas nurodo (1993: 529), jog informacijos ir komunikacijos sistemos atrodo esančios akivaizdūs atsaistymo mechanizmų pavyzdžiai, bet Giddensas į jas visai nekreipia dėmesio. Iš tiesų į formaliąją jo analizę sunkoka įterpti, pavyzdžiui, televiziją. Kaip ją suvokti? Gal dėl apibendrinančios formaliųjų televizijos įvaizdinimų „vartosenos" ją reikėtų laikyti simboliniu ženklu, o gal, atkreipus dėmesį į jos technologiją ir institucinę sandarą, – ekspertine sistema? Nei viena, nei kita lyg ir neaprėpia televizijos, kaip globalizuojančios kultūros formos, esmės. Tačiau bendresnė mintis, kad televizija atitraukia patirtį iš vietinių terpių, yra gana akivaizdi ir įtikinama.

Negalima sakyti, kad Giddensui nepavyko suvokti tarpininkaujamos patirties reikšmės globalizacijai; išties vienoje vietoje jis netgi teigia (gal skubotai), jog šiuolaikinės globalizacijos pradžia yra „pirmoji sėkminga palydovinė transliacija" (1994a: 80). 5 skyriuje pamatysime, kaip įžvalgiai jis analizuoja tarpininkaujamą modernybės patirtį. Nepaisant to, jo analizės visuma yra gana programinė (Silverstone 1994: 7), stokoja „sodraus aprašymo", rodančio sudėtingus būdus, kuriais tokia tarpininkaujama patirtis įsiskverbia į kasdienį vietinį gyvenimą ir jį keičia.

Tačiau turint galvoje Giddenso analitinio projekto mastą, vargu ar šias pastabas galima laikyti griežta kritika. Analizuodamas gilumines globalizuojamosios modernybės struktūras, jis pateikia ne tiesioginę kultūros analizę[11], o konceptualias gaires, kurios tikrai yra „palankios kultūrai", tad aiškinant kultūrinę patirtį jas galima plėtoti ir taikyti.

ĮTARTINA GLOBALIOJI MODERNYBĖ

Giddensas turbūt yra įtakingiausias šalininkas požiūrio, kad globalizacija yra globalus modernybės pratęsimas, todėl čia apie jį taip daug kalbama. Nepaisant galinčių kilti dvejonių dėl siūlomos istorinės periodizacijos, jo darbai rodo, kad išskirtiniai socialinių bei kultūrinių modernybės formų bruožai – laiko atskyrimas nuo erdvės ir atsaistymo dinamiškumas – įtikinamai aiškina šiuolaikinius sudėtingo susisaistymo reiškinius. Vis dėlto dar daug kas kelia įtarimą dėl globaliosios modernybės kategorijos, tad šioje dalyje norėčiau panagrinėti kai kuriuos įtarimus, pradėdamas nuo tų, kurie atsiskleidžia tiesioginėje Giddenso varianto kritikoje.

Kai kurios problemos ir trūkumai, išryškėję Giddenso požiūryje į modernybę, jau buvo minėti. Tai tendencija perėjimą iš ikimoderniųjų laikų į modernybę vaizduoti kaip pernelyg ryškų lūžį; gana paviršutiniška, „plona" kultūros traktuotė, nepaisant jai pripažįstamos svarbos. Dar būtų galima pridėti išsakytą kritiką dėl tyrinėjimų programiškumo ir jo nulemtų teorinių spragų: čia svarbiausia yra negebėjimas nustatyti, kaip konkrečiai laiko atitolinimo nuo erdvės metaanalizė (modernybės „lengvinančios sąlygos" (1990: 63)) siejasi su labiau tradicine socialinių modernybės institucijų analize (Robertson 1992: 144). Tačiau mes galime atskirti šias konkrečias Giddenso požiūrį kritikuojančias nuomones nuo bendresnių su modernybe susijusių problemų, kurias jis, galima sakyti, savotiškai simbolizuoja.

Bendroji šios kritikos esmė ta, kad modernybės kategorija ideologiniu ir politiniu atžvilgiu yra vienaip ar kitaip įtartina, nes arba (a) neapima globalinių dominavimo santykių ir būdingo globalizacijos procesui „netolygumo", arba (b) yra vakarietiškai įcentruota, jai būdinga (c) universalizuoti. Šios kritinės pozicijos yra glaudžiai susiję, ir visose glūdi dalis tiesos. Tačiau, mano nuomone, nė viena iš jų nepateikia klausimų, į kuriuos nebūtų galima atsakyti, remiantis bendra modernybės „pasaulėžiūra", todėl nė viena ir nėra pragaištinga sudėtingo susisaistymo, suvokiamo kaip globalioji modernybė, konceptualizavimui.

Nesubalansuota modernybės dialektika

Pirmoji klausimų grupė gali būti aiškinama tiesiogiai remiantis Giddenso dėstymu. Vargu ar Giddensą galima kaltinti, esą jis nepaisąs galios

santykių. Vis dėlto, nors jis keliose vietose ir užsimena apie globalizacijos proceso netolygumą (1990: 175; 1994a: 81), išlieka įtarimas, kad savo požiūrio į šią problemą jis taip ir neišplėtojo. Tai nėra koks nors šiurkštus kaltinimas, kokius mėgdavo kai kurie marksistinės pakraipos kritikai, aiškinę, jog kalbos apie modernybę *neišvengiamai* nustelbia reikšmingesnę klasinių santykių tikrovę (šio kaltinimo atitikmuo įžvelgiamas, gvildenant Pirmojo ir Trečiojo pasaulių santykius). Klausimas veikiau yra toks: kaip apskritai globaliosios modernybės atžvilgiu teoriškai suvokiamas „globalumo" dinamikos ir „lokalios" galios priešinimas. Giddensas atkakliai tvirtina, jog į tai reikia žiūrėti kaip į *dialektinį* procesą, kuriame „globalinis modernybės išplitimas [reiškia] nenutrūkstamą ... vietinių aplinkybių kaitos ir vietinių įsipareigojimų ryšį" (1991: 21–2; *35*). Todėl tarp globalizacijos „atsaistančių jėgų" ir įvairiose vietovėse atsirandančių besipriešinančių „įsitvirtinimo jėgų" nesiliauja įtampa.

Šiuo atžvilgiu Giddenso nuostatoje galima įžvelgti du principinius dalykus. Pirma, kaip jau buvo minėta, jis, *priešingai* neomarksistiniams „susvetimėjimo teoretikams" ar „masinės visuomenės" kritikams, teigia, jog modernybė nebūtinai menkina tikrąjį ar įsivaizduojamą bejėgiškumą. Išties, jo nuomone, nepaisant tokių reiškinių kaip darbo įgūdžių svarbos sumažėjimas, mes apskritai turime kur kas *daugiau* galios tvarkyti savo gyvenimus nei ikimodernių visuomenių žmonės (1991: 192; *245*). Antra, jo dialektinė galios santykių formuluotė išryškina esmišką „veikėjo ir struktūros" santykių refleksyvumą – šitai labiau apibendrintai jis vadina „kontrolės socialinėse sistemose dialektika" (1984: 16). Tad jis nuolat pabrėžia vietinių atsveriančių jėgų priešinimąsi ekspropriacinei globaliosios modernybės prigimčiai. Su „dekvalifikavimu" vyksta perkvalifikavimas, su „atsaistymu" vyksta ir „persaistymas". Giddensas pateikia pavyzdį iš statybų srities:

> Tie patys procesai, kurie skatina griauti senesnius miesto rajonus ir juos pakeisti daugiaaukščiais įstaigų pastatais bei dangoraižiais, dažnai sudaro galimybę kitus rajonus pakeisti vidurinės klasės gyvenamaisiais kvartalais ir atkurti vietovę. Nors dažnai aukšti, šalti, susispietę miesto centro pastatai įsivaizduojami kaip modernybės peizažo įsikūnijimas, šitaip manyti klaidinga. Centrui lygiai taip pat būdinga palyginti nedidelių, neoficialių vietovių atkūrimas (1990: 142).

Man rodos, jog Giddenso dėstyme galios problemos esmė – kaip šis dialektinis principas suderinimas su, apskritai kalbant, *nepastovia* sąveikaujančių jėgų *pusiausvyra*.

Viena vertus, kultūros požiūriu Giddensas teisus teigdamas, jog į modernybę negalima žvelgti kaip į vien mases telkiančią ir nuasmeninančią jėgą. Juk pati kultūrinės veiklos idėja reiškia gebėjimą prasmę bei tapatumą aktyviai taikyti aplinkybėse, kurios, perfrazuojant Marxą, „nėra mūsų pačių pasirinktos". Šiuo atžvilgiu Giddensas laikosi Marshallo Bermano požiūrio į modernybės kultūrinę dialektiką: nepaliaujamos pastangos įsitvirtinti, „persisaistyti" rodo žmonių norą „moderniame pasaulyje jaustis kaip namuose" (Berman 1983). Ir tai nėra vien žmogaus dvasios gajumo demonstravimas, o veikiau pripažinimas, kad žmogaus refleksyvumo jėga yra *iš tikrųjų* būdinga moderniosios kultūros būviui. Taip yra todėl, kad modernybės laikais žmonės nuolat reiškia teises į savo biografijas – orientuodamiesi į ateitį ir „imdami ją į savo rankas", – tad tvyro nuolatinė dinamiška įtampa tarp sąlygų, kuriose žmonės atsiduria, ir galimybių, kurių jie trokšta.

Kita vertus, dialektinių jėgų pusiausvyra yra kur kas nepastovesnė, nei Giddensas linkęs pripažinti. Ten, kur jis mato vietinio naujo įsitvirtinimo ištakas – kaip pavyzdyje (gal ne visai vykusiame dėl jo klasinių konotacijų) apleistus miesto rajonus paverčiant vidurinės klasės gyvenamaisiais kvartalais, – kiti įžiūri visuotinę nusavinančių globalizuojančių jėgų apraišką. Tarkime, Lashas ir Urry (1994: 18) pateikia pavyzdį, kaip didžiuosiuose Jungtinių Valstijų miestuose tuštėja „juodųjų getai":

> Iš getų dingsta institucijos. Daugelis ekonominio valdymo institucijų išsikelia. Visokio pobūdžio prekyvietės, tarp jų darbo biržos, mažos krautuvėlės ant gatvės kampo, picerijos, sporto prekių parduotuvės, banko filialai išnyksta. Taip pat ir hierarchijos, didžiosioms gamykloms persikėlus toliau užmiesčių. Silpnėja valstybinė valdžia [ir jos] akivaizda narkomanų gydymo klinikose, bibliotekose, dotuojamose mokyklose, dingsta socialinės apsaugos darbuotojai, skirstantys papildomas pašalpas.

Būtų galima sakyti, jog čia Giddensas ir Lashas su Urry'u tiesiog žiūri skirtingomis kryptimis. Gali vykti abu procesai, o nykus apleistus miesto rajonus ištuštinančio nežaboto kapitalizmo paveikslas ar optimiškesnis miesto atsinaujinimo vaizdas yra tiesiog pavieniai pavyzdžiai, ištraukiami iš bendro proceso skirtingose laiko–erdvės vietose. Bet net ir tokiu atveju sunku atsikratyti įspūdžio, kad Giddensas piešia pernelyg rožinį vaizdą. Globalioji modernybė gal iš esmės yra dialektiška, bet savo gerąsias ir „blogąsias" ypatybes ji paskirsto pagal gerai žinomus įsigalėjusio socialinio pasidalijimo linijas (Massey 1994), o pasipriešinimo šioms jėgoms ištekliai vietiniu

lygiu negali būti prisišaukti vien teorinio tikėjimo kupinais straipsniais. Bet kokiam kritiniam požiūriui svarbiausia yra pripažinti netolygų globalizacijos pobūdį. Tačiau ar toks pripažinimas iš tiesų kompromituoja globaliosios modernybės teoriją? Mano nuomone, ne. Be abejo, laiko atitolinimo nuo erdvės dinamiką mes turime suvokti tokių sudėtingų galios santykių *kontekste*, kurie globalizacijos procese kartais sustiprinami, kartais performuojami (Robins 1997; Tomlinson 1997a) – tai iš tikrųjų ir yra vadinamojo „*sudėtingo* susisaistymo" dalis. Tačiau toks pripažinimas jokiu būdu nepakerta pagrindinio argumento, kad sudėtingas susisaistymas yra modernybės pasekmė. Įtarumas dėl modernybės kategorijos kyla turbūt tada, kai šitokia kritika pereina į kitokią.

Vakarietiškas šališkumas, teorinis dualizmas ir daugialypės modernybės

Modernybė dažniausiai kaltinama tuo, kad taikoma vakarietiškai socialinei bei kultūrinei patirčiai ir todėl į globalų aktualumą pretenduoja tik įžūliai teigdama, jog ši atskira atkarpa yra bendras žmonijos istorijos etapas. Tokia kritika gana sudėtinga. Jai priklauso teiginys, kad modernybės istorinės šaknys yra Vakaruose, ir jos kilmės vieta paaiškina, kodėl Vakarai iškilo kaip vyraujanti globalinė politinė ir ekonominė galia, o galia savo ruožtu įtvirtino tokią diskursyvinę padėtį, kuri sudaro sąlygas Vakarams savąją ypatingą kultūrinę raidą ir gyvenimo būdą skelbti esant visuotinai reikšmingą.

Populiariai kalbant, aiškinama, jog globalizacijos teorija prilygstanti „vakarietinimo teorijai, tik kitu pavadinimu" (Nederveen Pieterse 1995: 47). Kitame skyriuje smulkiau aptarsiu „vakarietinimą" kaip kultūrinio imperializmo formą. O dabar norėčiau plačiau pateikti porą minčių apie „Vakarų" sąvokos siejimą su modernybės kategorija.

Pirmoji mintis ta, kad iškeliant paprastą modernybės ir „tradicijos" dualizmą vakarietiškai patirčiai suteikiama diskursyvinė privilegija. Teigiama, jog modernybė istorijos bėgyje išstumia tradiciją ir pirmiausia susiklosto Europoje bei reikšmingose europinės kolonijinės ekspansijos vietose, akivaizdžiausiai – Jungtinėse Valstijose. Tad tradicijos ir modernybės dualizmas tampa vieninteliu ir visuotiniu pasakojimu apie žmogaus raidą ir suteikia Vakarams istorijos avangardo vaidmenį. Šis dualizmas ne tik užgo-

žia kitas nevakarietiškas istorijas – jį iš istorinio aprašymo galima subtiliai perkelti prie dabartinių kultūros ypatumų: modernybė laikoma kultūrine Vakarų savastimi, o tradicija nusakoma „kitų“ kultūros stoka. Tokio pobūdžio ideologinės žaismės *locus classicus* yra „modernizacijos teorija“, išplėtota šeštojo ir septintojo dešimtmečių raidos sociologijoje Šiaurės Amerikoje, kuri neišsivysčiusių visuomenių „problemą“ laiko endogenine: ji vaizduojama kaip prigimtinė stoka (McClelland 1961) arba kaip kliūtys „raidos etapams“ į „intensyvaus masinio vartojimo epochą“ (Rostow 1960). Kyla įtarimas, kad nors visapusiškai sukritikuotas (Frank 1969; Webster 1984) ideologinis modernizacijos teorijos kryptingumas vėl išryškėja jau globalizacijos teorijoje (Nederveen Pieterse 1995).

Kitu būdu – lygindamas tradicijos ir modernybės porą su „Rytų ir Vakarų“ dualizmu – šitai suformulavo Edwardas Saidas savo išgarbintoje orientalizmo kritikoje (Said 1985). Tas pats įtarimas, kuris krinta ant „rytų“ kategorijos – tai neigiama pusė, Vakarų „blogasis atitikmuo“, – krinta ir ant „tradicijos“. „Tradicinių visuomenių“ kategorija istoriškai susiklosčiusių kultūrinių skirtingumų įvairovę sukiša į paprastą binarizmą, kuris tą įvairovę homogenizuoja, pažemina ir nutildo priešpriešindamas ją vienintelei, tokiai pat homogenizuotai pagrindinei modernybės (vakarietiškos) kategorijai.

Tokia kritika ne iš piršto laužta. Kadangi paprasta „tradicinės visuomenės“ sąvoka lengva diskursyviai manipuliuoti, verčiau šio termino vengti ir vartoti neutralią „ikimodernybės“ kategoriją – aš čia taip ir bandau daryti, – kai norima nusakyti socialinių ir kultūros formų įvairovę, buvusią prieš moderniąją epochą. Tačiau už modernybės ir tradicijos dualizmo kritikos glūdi bendresnis teorinis nepasitikėjimas dualistine mąstysena.

Pavyzdžiui, apie tai rašo Barbara Adam: „Dualizmais ... mes negalime nagrinėti kompleksiškumo, potekstės, vienalaikiškumo ir laikiškumo. Dualizmai statiški ir tiesiniai; savitus, įsikūnijusius ir įsišaknijusius procesus jie nustato ir apibendrina belaike, ištraukta iš konteksto forma“ (Adam 1996: 141). Adam itin pabrėžia, jog „teorijos dvinariuose koduose“ yra „esmiškai netinkamos globalizuotai tikrovei suvokti, kur viskas su viskuo susiję... pasaulis apraizgytas informacijos, transporto, finansinio kapitalo bei industrinės technologijos tinklų“ – žodžiu, netinkamos sudėtingam susisaistymui suvokti. Retas bandys užginčyti tokį bendrą teorinį pastebėjimą, tačiau mes turime eiti toliau, kad suprastume, kaip tokia kritika įgelia modernybės kategorijai.

Iš tikrųjų ji įgelia *tik ten*, kur modernybė kuriama dvinarės opozicijos vienam aiškiam „kitam" pagrindu. Toks yra „tradicijos ir modernybės" atvejis, bet ar tai taikytina tokiam epochiniam pokyčiui, kurį aprašėme šiame skyriuje? Nebūtinai. Juk pagrindiniams laiko atitolinimo nuo erdvės ir panašiems principams, tegul jiems ir pripažįstant vakarietišką kilmę, nebūdingas binarizmas. Šį esminį istorinį pokytį, įvykusį skirtingose kultūrose ir todėl skirtingose, *daugialypėse* dabar gyvuojančios modernybės formose, puikiausiai galima aiškintis neužtemdant įvairių priešistorių, įvairių „kelių į ir per modernybę" (Therborn 1995a, b; García Canclini 1995).

Vadinasi, visuomet esama, Mike'o Featherstone'o žodžiais tariant, „globalių modernybių". Feathersone'as tai teigia, įtikinamai kritikuodamas Vakarais grindžiamas modernybės teorijas (1995: 145 ir kiti) ir iškeldamas būtinumą modernybę suvokti ir kaip erdvės, ir kaip laiko kategoriją. Jis kritikuoja Giddensą (drauge su Habermasu) už negebėjimą to pripažinti, o kaip tik tai prielaidauja būtiną pliuralizmą, kuris kreipia ne tik į aukščiau aptartas ideologines problemas, bet ir į ryškias nevakarietiškos modernybės formas, regimas, pavyzdžiui, Japonijoje. Vėlgi, tai pagrįsta kritika, jog dauguma modernybės variantų yra vakarietiški. Tačiau ar tai kelia grėsmę pačiai globaliosios modernybės kategorijai? Ar modernybės variantai sumenkina pagrindinio epochinio pokyčio idėją? Nemanau. Nes dauginėje formuluotėje – modernybės – išsaugota šaknis „modern" reiškia, jog visos pavienės istorijos vis dėlto remiasi bendru kontekstu. Jei ne, tai kam apskritai reikalingas terminas „modernus"? Kodėl nesivadovauti radikalesne, Miyoshi'o ir Harootuniano peršama mintimi, kad „pažyminį „modernus" reikėtų laikyti Vakarams būdingu regioniniu terminu" (Miyoshi and Harootunian 1989, cituota Featherstone 1995: 147)?

Manau, atsakymas paprasčiausiai būtų tas, kad svarūs sociologiniai bei istoriniai požymiai byloja prieš tokį reikšmės keitimo *élan**. Svarbiausias, esminis struktūrinis virsmas, kurį Giddensas aprašė pirmiausia įvykus Europoje, nūdien aiškiai juntamas visose kitose visuomenėse. Pripažinti skirtingas istorijas, terpes ir reakcijas į šį virsmą yra visai kas kita, negu neigti jį visur vykus. Todėl (pateiktas) terminas „globaliosios modernybės" tinkamai išsaugo visuotinės „modernumo" kategorijos elementą.

* Šuolis (*pranc.*).

Globalioji modernybė ir nepasitikėjimas visuotinumu

Taip aš prieinu prie paskutinės srities, kur įtariai žiūrima į modernybę, ją apskritai siejant su visuotinančiu diskursu. Į visuotines kategorijas daugeliu atvejų žiūrima skeptiškai – ypač dėl postmodernizmo poveikio, – dėl neva jų susigretinimo su tokiais istoriniais „didžiaisiais pasakojimais“, kuriems, kaip matėme, prieštarauja Martinas Albrow. Šioje srityje vyksta paini diskusija, tad siūlau ją kiek supaprastinti dėmesį sutelkiant į vieną išpuolį.

Politinis filosofas Johnas Gray'us yra griežtas globalizacijos kritikas. Ta kritika daugiausia remiasi tuo, kad jis globalizaciją sieja su visuotinančiomis, universalizuojančiomis modernynės savybėmis. Gray'us globalizaciją suvokia itin siaurai ir apibūdina ją kone kaip grynai *ekonominį* reiškinį: tai esanti „ydinga ir atavistinė modernybės forma – XIX a. angliškojo ir XX a. amerikietiškojo ekonominio individualizmo atmaina, – primetama visam pasauliui“ (Gray 1997: 183). Čia įdomiausia, kad Gray'us nesileidžia į įprastinę kairuolišką pasaulinio kapitalizmo kritiką. Iš tikrųjų politiniuose svarstymuose jis laikosi konservatyviosios tradicijos, nors ir prieštaraujančios neoliberaliajam konservatorių politikos posūkiui. Taigi už Gray'aus išsakomos globalizacijos kritikos glūdi ne paprasta prieštara pasauliniam kapitalizmo plitimui, o platus kritinis požiūris į visuotinančią Šviečiamojo amžiaus modernybės galią. Ši kritika susieja draugėn pasaulinį laisvosios rinkos kapitalizmą bei neoliberalizmą su daugeliu Šviečiamo amžiaus principų: humanizmu, tikėjimu neribota pažanga, gamtos įveika bei valdymu ir išties „kairuolišku visuotinio išsilaisvinimo kosmopolitinėje civilizacijoje projektu“ (Gray 1997: 160). Tad vienas įdomus šios plačios kritikos padarinys tas, kad Gray'us vienu atokvėpiu gali kritikuoti tiek neoliberalų kapitalizmą, tiek marksistinę tradiciją, – kitaip tariant, pagrindinę prieštaros kapitalizmui tradiciją. Jis mano, jog „visa šiuolaikinė politinė mąstysena yra Šviečiamojo projekto atmaina“, o visi tokie projektai „šiuo metu virto aklavietėmis“ (p. 161).

Tad, Gray'aus atveju, siaura globalizacijos kaip neoliberalių ekonominių principų išplitimo samprata iš tiesų yra tik dalis daug platesnės, besąlygiškos globaliosios modernybės kritikos, kuri nukreipta į visuotinančius Šviečiamojo amžiaus principus. Visuotinumą jis apibūdina kaip „vieną nenaudingiausių ir net pavojingiausių vakarietiškos intelektualinės tradicijos aspektų... metafizinį tikėjimą, kad vietinės vakarietiškos vertybės yra sektinos visoms kitoms pasaulio kultūroms ir tautoms“. Jis teigia, kad šį „esminį“

kultūrinį visuotinumo principą galima įžvelgti „sokratiškame ištirto gyvenimo projekte, krikščioniškame pasiaukojime išgelbėti visą žmoniją ir Šviečiamojo amžiaus pažangos projekte kurti visuotinę žmonių civilizaciją“ (p. 158).

Gray'us visuotinumui prieštarauja dėl dviejų priežasčių. Pirmoji glūdi jo apibrėžime –visuotinumas laikomas neteisėtu vakarietiškų vertybių primetimu visoms kitoms globalioms kultūroms. Visuotinumas, kuriam jis čia prieštarauja, iš tiesų esąs tik ypatingas maskavimasis – *dėjimasis* – visuotinumu. Tai žinoma – nors ir veiksminga – kritikos strategija. Jos randama ne tik kultūrinio imperializmo ir vakarietinimo kritikoje, bet, pavyzdžiui, ir Marxo išplėtotoje ideologijų kritikoje, kur jis demaskuoja mistifikaciją, būdingą buržuazijos interesams, pateikiamiems kaip visuotini interesai. Gray'us savo ruožtu nurodo, jog kapitalistinė laisvoji rinka, kitaip nei bendra, visur paplitusi rinkos mainų sąvoka, yra nesenos Vakarų istorijos produktas, tad pasaulinis jos išplitimas tik vaizduojamas kaip visuotinis. Tai mums primena, jog laisvos rinkos sistema nesanti neišvengiama visų ekonomikų lemtis, o tik sąlygiškas istorinės raidos produktas. Viskas – *priešingai* Franciso Fukuyamos neohegelizmui – galėjo ir kitaip susiklostyti.

Tokia prieštara visuotinumui – kaip maskavimuisi – yra visiškai pagrįsta, tačiau globaliosios modernybės teorijai ji neiškelia jokių problemų, kurių nebūtų galima nagrinėti pasitelkus ankstesniame skirsnyje aptartas daugines formuluotes. Gray'us visuotinumui prieštarauja ir dėl kitos, rimtesnės priežasties. Jo manymu, tarp „modernios visuotinės civilizacijos supratimo“ ir žmonių *kultūrinio* gyvenimo palaikymo esama vidinės įtampos. Štai kaip jis tai nusako:

> Žmogaus polinkis kurtis įvairias kultūras ir įvairius gyvenimo būdus, matyt, yra visuotinis ir pirmapradis. Tačiau visuotinės žmonių civilizacijos idėja, reiškiama Condorcet, J. S. Millo, Marxo ir Rorty, kultūrinius skirtingumus yra priversta traktuoti kaip laikinus ar epifenomenalius, kaip praeinantį etapą žmonių giminės istorijoje (Gray, 1997: 177).

Tad visuotinumas, kaip plataus masto kultūrinis politinis *projektas*, yra smerktinas dėl jo tariamos prieštaros pačiai „kultūrai“, kuri šioje sampratoje grindžiama *skirtingumu*. Todėl kultūra kaip „gyvenimo būdas“ suvokiama – esmiškai daugiskaitoje – esanti lokali, savita, susijusi su vieta bei ją išreiškianti ir panašiai, o visuotinumas yra peiktinas dėl to, kad jis grasina pakirsti šį „natūralų“ įvairių gyvenimo būdų daugį.

Šitokiuose argumentuose esama kelių akivaizdžių problemų, be to, aiškus prieštaravimas puolant visuotinančią mintį remtis „visuotiniu polinkiu" kurti kultūrinį skirtingumą. Bet aš norėčiau sutelkti dėmesį į pagrindinį Gray'aus argumentą prieš modernybės visuotinumą, kad visuotinumas esąs įtampos su kultūros palaikymu *principas*. Tai būtų teisinga *tiktai* tuomet, jei kultūra savaimingai ir iš esmės remtųsi skirtingumu.

Bet ar taip yra? Nemanau. Išties iš ankstesnio skyriaus argumentų išplaukia mintis, jog kultūra sietina su skirtingumu *tik* sąlyginai ir nebūtinai. Pirmutinė kultūros priedermė ne nustatyti ir išlaikyti skirtingumą, o *kurti prasmę*, reikšmingą žmonių egzistencijai. *Štai kur* nukreiptas bendras visų žmonių polinkis: kultūrinė veikla per kolektyvinę simbolizaciją, įaustą į įvairias gyvenimą palaikančias materialines praktikas, teikia prasmės išteklius. Tad kaip kultūros idėja sietina su skirtingumu? Kol kas nekreipkime dėmesio į struktūralistines antropologines dvinarės opozicijos sampratas, nes, man atrodo, kad ta sąsaja atsiranda tiesiog istorijoje. Žodžiu, kolektyvai atlieka kultūrinę veiklą, norėdami suteikti savo gyvenimui prasmę, o skirtingos vietinės aplinkybės, išsirutuliojančiomis savitomis praktikomis, „tradicijomis" (o ne „tradicija"!), ilgainiui virsta gausia kultūrinių skirtingumų įvairove, kurią ir regime pasaulyje. Bet svarbu tai, kad šis skirtingumas randasi ne kaip kultūrinės veiklos *telos**, o tiesiog kaip jos pasekmė. Kultūrinė veikla gali nulemti skirtingumą, bet tai ne tas pats, kaip teigti kultūrą esant grindžiamą skirtingumo.

Tuo neneigiama, kad įsitvirtinę ir pripažinti kultūrų skirtumai *patys* gali būti svarbūs asmeninės ir kolektyvinės prasmės kūrimo ištekliai – tai akivaizdu nacionalinio tapatumo dvinarėje „mes–jie" priešpriešoje. Tačiau manau, jog klaidinga labai specifinį priklausymo ir nepriklausymo grupei atvejį laikyti būdingu visai kultūrinei veiklai ir patirčiai. Žmonės yra nuolat susiję su kultūra, tačiau tiktai kartkartėmis arba ypatingomis kultūrinės priespaudos sąlygomis susimąsto apie kultūrinį skirtingumą[12].

Tad jei kultūra nėra esmiškai susijusi su skirtingumu, vadinasi, ji nėra visuotinumų priešybė. Tai pripažinę galime atskirti „blogąjį" kultūrinio imperializmo visuotinumą, primetamą vakarietinimą, kultūrinį vienodinimą ir taip toliau nuo palankesnių visuotinumo formų. Palankesniu visuotinumu aš vadinčiau pripažinimą, jog esama *kai kurių* bendrų pamatinių

* Tikslas *(gr.)*.

egzistencijos sąlygų, galiojančių visiems žmonėms, nepaisant kultūrinių savitumų, todėl, atsižvelgiant į šį bendrumą, gali būti sutartų steigtinų vertybių. Tokių visų pripažįstamų vertybių puoselėjimas – tarkime, politiniame teisiniame diskurse apie visuotines žmogaus teises ar globalinėje politikoje sprendžiant bendras aplinkosaugos problemas, – iš tikrųjų yra dorybingas[13] ir, mano supratimu, visai neslopina skirtingumo. O gal koks visuotinis žmonių interesas globaliojoje modernybėje net padeda stiprinti vietinį tapatumą. Čia turiu galvoje tai, ką Rolandas Robertsonas (1995: 37) vadina „tarptautiniu" lokalumo organizavimu ir skatinimu". Jis nurodo – sujungdamas bendra „glokalizacijos"* kategorija – politiniuose judėjimuose pasauliniu lygiu išryškėjusią tendenciją ginti vietinių gyventojų juridines teises bei vietinių žmonių kultūrinius tapatumus.

Apibendrinant galima pasakyti, kad globalioji modernybė išties apima įvairias visuotinumo formas. Tačiau visuotinumas *iš esmės* nėra blogas dalykas. Pripažindami žalingas jo formas, turime saugotis, kad drauge su piktžolėmis neišrautume vertingų augalų. 6 skyriuje aiškinsiu, jog globalizacijos sudėtingas susisaistymas per kosmopolitinės kultūros politiką atveria tam tikrą palankią ir vis aktualesnę visuotinumo perspektyvą.

IŠVADA

„Globalizacija drauge su modernybe sudaro pravartų komplektą". Taip teigia Nederveenas Pieterse (1995: 46). Jis mano, jog tą bendrumą reikia išskirti. Išnagrinėjus argumentus, mūsų aptartus šiame skyriuje, globalioji modernybė, žinoma, pasirodo esanti prieštaringa kategorija, kurią galima įvairiai problemiškai aiškinti. Be to, nedera fetišizuoti teorinių kategorijų – ir ypač modernybės, kuri, įspėja Albrow, neturėtų taip užvaldyti mūsų minčių, kad atmestume kitokį galvojimą apie į ateitį žengiantį mūsų pasaulį. Nepaisant viso to, esminė mintis apie globaliąją modernybę kaip apie socialines ir kultūrines aplinkybes, išsirutuliojusias iš epochinio socialinėje laiko–erdvės struktūroje vykusio virsmo, tebėra labai įtikinamas būdas suvokti dabartinį sudėtingą mūsų susisaistymą, todėl visiškai pateisinama ją išlaikyti bent jau kaip teorinį diskusijų apie globalizacijos ir kultūros santykį foną.

* Glokalizacijos sąvoka nusako tam tikrą prieštaringą globalizuojančių, visuotinančių, sulyginančių ir lokalizuojančių, įvietinančių, išskiriančių tendencijų dermę.

3. Globalinė kultūra: svajonės, košmarai ir skepticizmas

Ar globalioji modernybė žada įtvirtinti „globalinę kultūrą"? Vienu atžvilgiu galima teigti tokią jau egzistuojant. Ulfas Hannerzas sako:

> Dabar jau yra pasaulinė kultūra, bet verčiau įsitikinkime, ar suprantame, ką tai reiškia... Dar nepradėta visuotinai homogenizuoti prasmės ir išraiškos sistemas ir vargu ar greitu laiku tai vyks. Tačiau pasaulis tapo ištisu socialinių santykių tinklu, ir iš vienų regionų į kitus plūste plūsta tiek prasmės, tiek žmonės bei prekės (Hannerz 1990: 237).

Hannerzas, žinoma, turi galvoje tai, jog dabar vyksta kultūros *globalizacija* mūsų mėgstama sudėtingo susisaistymo prasme. Šis kultūrinių praktikų ir patirčių visame pasaulyje integracijos *kontekstas* – tinklai – labai plačiai gali būti suprantamas kaip „pasaulinė kultūra". Teoriškai įmantrią pamatinio globalaus „vienovės" konteksto versiją įžvelgėme 1 skyriuje aptardami Rolando Robertsono mintis apie „pasaulį kaip vieną vietą". Tačiau Hannerzas teisingai nurodo, jog šią prasmę reikia atskirti nuo svaresnio ir labiau išplitusio požiūrio į globalinę kultūrą kaip į vieningą „homogenizuotą" prasminę sistemą. Šiuo atžvilgiu globalinė kultūra reiškia, kad iškyla vieninga kultūra, aprėpianti visus žemėje ir išstumianti iki šiol klestėjusių kultūrinių sistemų įvairovę.

Ką gi, visai akivaizdu, jog šitokios kultūros dar nėra. Tačiau nors Hannerzas, savaime aišku, skeptiškai žvelgia į jos iškilimo artimiausioje ateityje galimybę, įdomu pažymėti, kad jis – išmintingai – šitokios galimybės neatmeta. Nes aptardami globalinės kultūros griežtesne prasme atsiradimą, mes iš esmės pereiname į *spekuliatyvų* diskursą. Tuomet mes nagrinėjame

galimybės ir tikimybės klausimus, tendencijų ir požymių aiškinimo problemas. Bet šitie klausimai bei problemos kyla, viena vertus, ir dėl vilčių bei troškimų, kad pasaulis būtų geresnis, o žmonių egzistencija suvienyta, patobulinta ir sutaikyta; kita vertus, dėl distopijos baimės, kad globalinės kultūros įvairovė nebūtų įsprausta į vieną vyraujantį, nuskurdintą, suvienodintą versiją. Taigi atsirandančios globalinės kultūros diskursas iš esmės daugiausia sukasi apie grėsmę ir pažadą, svajonę ir košmarą.

Šiame skyriuje tą spekuliatyvų diskursą nagrinėsime ne norėdami įvertinti tikėtinumų balansą, bet stengdamiesi perprasti viltis, baimes ir prielaidas, nulėmusias tokius spekuliatyvius svarstymus ir jų poveikį kritinei nuostatai globaliajai modernybei būdingo sudėtingo susisaistymo atžvilgiu. Pirmiausia apžvelgsime kai kuriuos istorinės tradicinės nuomonės apie globalinę kultūrą moderniuoju tarpsniu aspektus ir utopinį tų svarstymų atspalvį. Paskui kiek smulkiau panagrinėsime, kodėl globalinė kultūra laikoma veikiau grėsme nei pažadu, kitaip tariant, pasiaiškinsime distopines kultūrinio imperializmo ir suvienodėjimo sampratas. Galiausiai pasidomėsime kai kuriais šiuolaikiniais skeptiško požiūrio į visą iškylančią globalinę kultūrą šaltiniais. Ypač stengsimės išsiaiškinti, kodėl paryškinamas nacionalinių tapatumų atsparumas duoda peno tokiam skeptiškumui. Nors ir pritardami kai kuriems skepticizmo aspektams, vis dėlto paskutinėje skyriaus dalyje pakritikuosime požiūrį, nacionalinei valstybei skiriantį centrinį vaidmenį. Tai mums padės subtiliau suvokti, kokie galėtų būti atsirandantys *globalizuotos*, jei ne *globalinės*, kultūros bruožai. Tas subtilybes vėliau ir gvildensime.

VIZIJOS: ISTORINĖS FANTAZIJOS APIE GLOBALINĘ KULTŪRĄ

Globalinės kultūros idėja imama įsivaizduoti, žinoma, ne tik dabartiniame, paspartintame globaliosios modernybės etape. Per visą moderniąją epochą gyvavo visokiausios vizijos ir svarstymai apie „globalinės kultūros" atsiradimą, visi jie, man rodos, aiškintini siejant su globalizacijos proceso įsilingavimu ir savaip nušviečia dabar mūsų svarstomą dalyką.

Plačiau žvelgdami prie jų turėtume priskirti visas kultūrines fantazijas, kuriomis konkreti kultūra save įcentrindavo ir pasiskelbdavo esanti „pasaulis". Esama įvairių tokio etnocentrizmo atmainų: nuo paprasčiausio kai kurių ikimodernių kultūrų uždarumo – pavyzdžiais galėtų būti eskimai

šiaurės regione, įvairios uždaros gentinės visuomenės Amazonės baseine bei Naujojoje Gvinėjoje – iki palyginti neseniai tolimose pasaulio kertelėse gyvenusių tautų. Tokioms tautoms jų pasaulis, savaime aišku, buvo *visas* pasaulis, o jų kultūrinis tapatumas, matyt, nebuvo trikdomas varžovų. Tai, ką galėtume pavadinti „naiviuoju etnocentrizmu", pasireiškė užsimezgant „Naujojo pasaulio" čiabuvių ir europiečių ryšiams. Pabrėždami skirtumą nuo svetimšalių, čiabuviai amerikiečiai paprastai save vadindavo „žmonėmis" („žmogiškomis būtybėmis", pažodžiui verčiant keletą čiabuvių amerikiečių genčių pavadinimus). Onandagų oratorius Sadenaktie 1694 metais pareiškė: „Mes, Žmonės, esame pirmtakai, mes esame vyriausieji ir didžiausieji. Šios žemės ir kraštai apgyvendinti ir išminti Žmonių tada, kai čia dar nebuvo jokių kirvadirbių (europiečių)" (cituota Calloway 1994: 20).

Tačiau įdomiausi atvejai yra tie, kai etnocentrizmas pasireiškia kaip labiau išplėtota ideologija, susidūrusi su panašias pretenzijas reiškiančiomis kitomis kultūromis. Savotiška takoskyra tarp šių pusių išryškėja pasakojime, kaip 1793 metais buvo bandoma užmegzti pirmuosius diplomatinius ir prekybinius ryšius tarp Didžiosios Britanijos karaliaus Jurgio III ir Kinijos imperatoriaus Cianlungo. Vidurinės karalystės imperatoriui ir „Dangaus sūnui" buvo neįsivaizduojama, kad karaliaus Jurgio pasiuntinys lordas McCartney galėtų būti įsileistas į Dangiškąjį dvarą, nes

> Mūsų etiketas ir elgesio normos visiškai kitokie nei jūsiškiai ir net jeigu jūsų pasiuntinys pajėgtų įsisavinti mūsų civilizacijos pradmenis, *jūs niekaip negalėtumėte perkelti mūsų manierų ir papročių į savo svetimą dirvą*...Valdydamas platųjį pasaulį, aš prieš akis turiu vieną tikslą, o būtent išlaikyti tobulą valdžią ir atlikti valstybės pareigas. ...Svetimų ir įmantrių dalykų aš nevertinu ir jūsų šalies gaminių negaliu pritaikyti (cituota Toynbee 1948: 72 – mano išskirta).

Galima sakyti, jog Cianlungo požiūris užima tarpinę padėtį: iš vienos pusės ikimoderniose „pasaulinėse imperijose", kurios buvo uždaros ir nieko nežinojo viena apie kitą, viešpatavęs pasitikėjimo savimi kupinas etnocentrizmas, o iš kitos – globaliosios modernybės pasaulis, kur reiškiamos pretenzijos į kultūrinį pranašumą įgauna kitokią – sąmoningesnę ir atsargesnę formą. Cianlungas, žinoma, klaidingai įvertino britų (jam – „Pietų jūros barbarai") karinę bei technologinę galią primesti savo buvimą – jie tai padarė vėliau, po penkiasdešimties metų, per Opijaus karus. Tačiau jo – kaip 2000 metų amžiaus „ekonomiškai nepriklausomos" civilizacijos įpėdinio – kultūrinė nuostata puikiausiai suprantama. Tačiau ji sykiu

atsispindi ir europiečių prielaidose apie savo kultūrinį pranašumą. Tarkime, Hegelis, nelabai daug laiko praėjus po Cianlungo kalbos, rašė, jog kinų civilizacijai būdinga „natūrali vegetatyvinė egzistencija“ ir tikėjo, esą „neišvengiama azijietiškų imperijų lemtis... būti pajungtoms europiečiams“ (Hegel, *The Philosophy of History*, cituota Shohat and Stam 1994: 90)*.

Vadinasi, su europietišku Šviečiamuoju[1] amžiumi etnocentrizmas neišnyksta; norėdamas išlaikyti savo kultūrinio pranašumo mitą, jis tampa sąmoningesnis ir labiau priklausomas nuo kultūrinio „kitoniškumo“. Pavyzdžiui, Edwardo Saido atlikta orientalistinio diskurso analize nustatyta, jog mitai apie Rytus, palaikę XIX a. europietišką imperializmą, rėmėsi ne šiaip perdėta kultūrine savikliova ar tamsiu neišmanymu apie neeuropietišką kitoniškumą, o sąmoninga diskursyvine Rytų konstrukcija – „įsivaizduojamoje geografijoje“, – kuri ir tapo pagrindinių Europos kultūrinių vertybių ir praktikų priešprieša (Said 1985). Paradoksalu, bet etnocentrizmas moderniuoju tarpsniu gali būti apibūdintas kaip *refleksyvus.* Taip yra todėl, kad etnocentrinis įsivaizdavimas – ir dėl jo galimi kultūrinio dominavimo projektai – yra įmanomas tik per sąmoningą interpretaciją, susiejančią jį su kitomis kultūromis, kurios tampa didinamuoju vyraujančios kultūros veidrodžiu. Šiuo atžvilgiu nuo XVIII a. į modernios europietiškos civilizacijos mitus ir į nuo jų neatsiejamą Vakarų „kultūrinį imperializmą“ galima žiūrėti kaip į kylančios globaliosios, refleksyviosios modernybės vienalaikius bruožus. Visuotinybės ekrane šios ypatingos kultūrinės projekcijos daugiausia jau nėra ikimoderniųjų laikų liekanos. Sykiu jų negalima ir suvokti vien kaip reakcijos į kylantį globalizacijos procesą – tai ne atkaklūs ar savimyliški tvirtinimai apie „mūsų kultūros“ pranašumą, kuris ir turėtų apginti nuo gresiančio kultūrinio pliuralizmo. Tas projekcijas veikiau reikėtų suvokti kaip išplaukiančias iš atsirandančios nacionalinių valstybių sistemos, pasižyminčios refleksyvia tvarka (refleksyvi savivoka, įausta į politinį sienų, suverenumo ir t.t. konceptualizavimą), ir netgi iš idėjų apie kultūrų pliuralizmą bei nesulyginamumą, kurias XVIII a. pabaigoje ėmė plačiau skleisti etnocentrizmo kritikai, pavyzdžiui, Johannas Gottfriedas Herderis[2].

Taigi šitokiame plačiame kontekste, bundant kultūrinei sampratai apie vienovę bei artumą, XVIII–XIX a. ima sklisti įvairios utopinės hipotezės apie pasaulinę kultūrą. Nors tų hipotezių, žinoma, negalima visiškai atsieti nuo ideologinių gijų, einančių iš Vakarų sekamų visuotinančių kul-

* Lietuviškame *Istorijos filosofijos* vertime (V.: Mintis, 1990)© šis Cingų dinastijos imperatorius vadinamas Kven Longu (Cianlunu).

tūros istorijų, jas vis dėlto kildina gerokai kitoks požiūris – troškimas suvienyto ir, svarbiausia, *sutaikyto* pasaulio, kuriam pamatą padėjo Šviečiamojo amžiaus idėja apie „aukštesnę žmonijos vienybę". Politinės minties „kosmopolitizmas", kilęs XVIII a., pavyzdžiui, Kanto[3] Hume'o, Voltaire'o, Leibnizo ar Benjamino Franklino mąstyme, nepaisant iš esmės europietiško „pasaulinimo", vis dėlto išreiškia tam tikrą išties globalų savitarpio priklausomumą ir bendrus interesus. Thomo Schleretho žodžiais (1977: xii–xiii), šie mąstytojai „paprastai išlaikydavo tikėjimą viso pasaulio žmonių solidarumu bei vienodumu. Tas (kosmopolitinis) idealas paprastai siejosi su humanizmu, pacifizmu ir besiformuojančia (nors prieštaringa) visuotinės žmonių lygybės samprata, kuri ir yra pagrindinė priežastis, dėl kurios XVIII a. filosofija įsitraukė į daugybę humanistinių reformacinių judėjimų." Tie idealai, pasak Schleretho, dažnai būdavo reiškiami gana dviprasmiškai ir net prieštaringai, siejant juos su kitomis mažiau pažangiomis idėjomis – „kompromiso su nacionalizmu, rasinio sąmoningumo forma" ir taip toliau. Bet svarbiausia, kad jie išreiškia aiškią nuostatą, jog bendra pasaulinė visuomenė bei kultūra yra galima ir pageidautina. Turbūt aiškiausiai šitai išsakė Leibnizas, karštas vienos pasaulio visuomenės, politikos, religijos, kalbos ir kultūros šalininkas: „Aš abejingas tam, kas sudaro vokietį ar prancūzą, nes aš trokštu gėrio visai žmonijai" (cituota Schlereth 1977: xxv).

Ir į radikalių XIX a. mąstytojų, pavyzdžiui, Marxo, „utopinį" globalizmą turime žvelgti kaip į sudėtingą, dažnai prieštaringo derinį, sudarytą iš etnocentrinės kultūrinės projekcijos, aiškėjančio suvokimas apie kitas kultūras ir jų savitarpio mainus, „kosmopolitinio humanizmo" ir, svarbiausia, numatomo technologinės plėtros darysimo socialinio poveikio. Laikydamasis socialistinės internacionalizmo tradicijos, einančios nuo Saint–Simono, Marxas, aprašydamas būsimą komunistinę visuomenę, pateikia ypač drąsų globalinės kultūros vaizdą. Tai pasaulis, kuriame tautinis pasidalijimas išnyksta drauge su kitais savitais „lokaliniais" ryšiais, tarp jų – religiniais įsitikinimais; tai pasaulis, kuriame įsivyrauja bendra kalba, pasauline literatūra ir kosmopolitiniai kultūriniais pomėgiai[4]. Marxo vizijai būdinga nemažai įdomių bruožų, pirmiausia – stulbinamai šiuolaikiškas pajautimas, koks yra ekonominės globalizacijos – transnacionalinio kapitalizmo – poveikis kultūrai. Tarkime, *Komunistų partijos manifeste* jis žvelgia į ateitį, remdamasis buržuazijos reikšme, „gamybai ir vartojimui visose šalyse suteikiant kosmopolitinį pobūdį":

> Vietoj senų, savo šalies gaminiais patenkinamų poreikių iškyla naujų, kuriuos tegali patenkinti iš tolimiausių skirtingo klimato kraštų atgabenti gaminiai. Senąjį vietinį ir nacionalinį uždarumą, kai pasitenkinama vien savosios gamybos gaminiais, pakeičia visapusiški nacijų ryšiai, visapusiška jų savitarpio priklausomybė. Tai vienodai susiję ir su materialine, ir su dvasine gamyba. Atskirų nacijų dvasinės veiklos vaisiai virsta visuotiniu turtu. Nacionalinis vienašališkumas ir ribotumas vis labiau darosi negalimas, ir iš daugelio nacionalinių ir vietinių literatūrų susikuria viena pasaulinė literatūra (Marx ir Engels 1969: 52–3; *41)**.

Tačiau Marxo – čia jis globalizacijos teoretikas *avant la lettre*** – įžvalgioje transnacionalinio kapitalizmo, kuris „turi visur įsisukti, visur įsitvirtinti, visur užmegzti ryšius", galios analizėje išryškėja dviprasmiškumas kultūrinių jo padarinių atžvilgiu. Kaip žinome, jis pripažįsta, kad kapitalizmas sukelia nuskurdinimą (galiausiai tai pagrindinis, telkiantis *Manifesto* šūkis) ir lėkštą pseudopasitenkinimą prekine forma. Tačiau jis vis vien sveikina buržuazijos epochą už tai, kad ji yra kelyje į būsimas revoliucijas ir ateities komunizmą, kuris, anot jo, „galimas tik kaip „pasaulinis istorinis „egzistavimas" (Marx ir Engels 1970: 56; *32)****. Dėl to tikslo Marksas yra gana patenkintas, kad bus sunaikintos neeuropietiškos kultūros. *Manifeste* tęsiama:

> Sparčiai tobulindama visus gamybos įrankius ir be galo lengvindama susisiekimą, buržuazija įtraukia į civilizaciją visas, net barbariškiausias nacijas. Pigios jos prekių kainos – štai ta sunkioji artilerija, kuria ji griauna visas kinų sienas ir priverčia kapituliuoti atkakliausią barbarų neapykantą svetimšaliams (1969: 53; *41)*.

Šiandien visa tai atrodo kaip kone vulgarusis eurocentrizmas, atliepiantis Hegelio požiūrį į Aziją. Ir iš tiesų, nors Marxas smerkia žiaurius, bukagalviškus imperialistinius britų veiksmus Indijoje bei Kinijoje, jis vis dėlto mano, „kad ir kokie Anglijos nusikaltimai, ji buvo nesąmoningas istorijos įrankis, sukėlęs... esmines revoliucijas socialinėje Azijos sandaroje"[5], kitaip tariant, ji gelbėjusi Azijos visuomenes nuo jų „senovinio despotizmo", „autarkijos" ir „stagnacijos", kad jos galėtų žengti pasaulinės istorinės komunistinės revoliucijos link.

Marxas buvo įsitikinęs kosmopolitinis humanistas, neapkentęs nacio-

* *Komunistų partijos manifestas*, Vilnius: Mintis, 1983.

** Iki galo *(pranc.)*.

*** *Vokiečių ideologija*, Vilnius: Mintis, 1974.

nalizmo ir patriotizmo kaip visoms visuomenėms būdingų reakcinių jėgų, kurios nukreiptos prieš tikruosius kosmopolitinius proletariato – „pasaulio darbininkų" – interesus. Skaitant Marxą, juntama jo nepakanta visų „vietinių kultūrų" atskirumui ir siaurumui – jos, matyt, atrodė neatsiejamos nuo jo vadinamo „kaimo gyvenimo idiotizmo" (1969: 53; *42*), „apribojančio žmogaus protą kuo mažesniu ratu, paverčiančio jį nuolankiu prietarų įrankiu, pavergiančio tradicinėmis taisyklėmis, atimančio iš jo visą didybę..." (Marx 1973b: 306). Tai ne tik nepakanta Azijos „atsilikimui", bet ir visoms tradicinės ikimodernybės apraiškoms, kurios rodo lokalinį ribotumą.

Iš mūsų perspektyvos XX a. pabaigoje nesunku įžvelgti eurocentristinį Marxo minties atspalvį ir klaidas, būdingas istorinei ir revoliucinei jo mąstysenai, neleidusias jam deramai įvertinti etninių bei religinių ryšių (ar jų peraugimo į nacionalizmą) galią modernumo laikais. Tad galime įtariai žiūrėti į jo globalinėje vizijoje glūdintį „kultūrinį imperializmą" ir skeptiškai – į galimybes jį įgyvendinti. Tačiau sykiu turime pripažinti tiek tikrus humanistinius idealus, kurie veikia visuotinančią jo nuostatą, tiek pojūtį, jog *artėja* harmoningos globalinės tvarkos *galimybė*, kylanti iš revoliucinės permainos, kurios ženklas, jo manymu, buvo globaliosios modernybės sąmyšis, įžvelgiamas buržuazijos epochoje (Berman 1983).

Taigi Marxo požiūris į globalinę kultūrą rodo tam tikrą šios idėjos dvilypumą. Globalumo idėja, kaip ir nacionalizmas, mums pasirodo „dviveidžio Jano"* pavidalu. Viena vertus, aiškiai patrauklu kurti „vieningą pasaulį" taikos vardan, suderintos veiklos vardan, sprendžiant globalines gamtosaugos problemas; patrauklu pripažinti mūsų „bendrą žmogiškumą" ir gal net išsivaduoti iš vietovės primetamo kultūrinio ribotumo, ko taip troško Marxas. Kita vertus, baugu kultūros „homogenizacijos" ir įtaru, kad bet kokia globalinės kultūros sąlyga neišvengiamai sukurs vieną konkretų vyraujantį variantą ir pagal jį teks gyventi.

Šiuolaikinės globalinės kultūros vizijos paprasčiausiai egzistuoja skirtinguose ideologiniuose diskursuose, pasižyminčiuose savu jautrumu etnocentrizmo ir kultūrinio dominavimo dalykams. Tarkime, „viso pasaulio" taikos judėjimą (pvz., Boulding 1988) lengva atskirti nuo korporacinės globalinės CNN – apsišaukėlis „miesto šauklys globaliniam kaimui"[6] – retorikos. Tačiau esminį ideologinį globalinės kultūros sąvokos dvilypumą

* Senovės romėnų dievas, vaizduojamas dviem veidais, pasuktais į priešingas puses.

galima įžiūrėti klausime apie pasaulinę kalbą. Tas dalykas labai svarbus globalinės kultūros idėjai. Įsivaizduoti pasaulinę kalbą Marxą galėjo paskatinti XIX a. išaugęs susidomėjimas dirbtinės visuotinės kalbos sukūrimu (žr. Crystal 1987: 354 ir kiti). Geriausiai iš jų žinomą ir ilgiausiai išsilaikiusią esperanto kalbą 1887 metais, ketveri metai po Marxo mirties, propagavo Ludwikas Zamenhofas. Tokių dirbtinių kalbų šalininkai pabrėždavo, kad tos kalbos esančios pajėgios įveikti bendravimo sunkumus ir šitaip prisidėti prie tarptautinės taikos bei savitarpio supratimo. Nūdien esperanto kalbos mokymą remia UNESCO, o institucinis organas Visuotinė esperanto asociacija turi patariamąjį balsą UNESCO ir kitose Jungtinių Tautų agentūrose. Dirbtinė kalba grindžiama principu, kad ji neturinti išstumti etninių kalbų, o tik būti vartojama kaip *lingua franca**. Kaip „dirbtinė" ji neturi būti šališka jokios „natūralios" nacionalinės kalbos atžvilgiu. Tačiau taip yra tik labai siauruose rėmuose. Pavyzdžiui, esperanto kalbos žodynas ir raštas sudarytas iš klasikinių ir šiuolaikinių Vakarų Europos kalbų – lotynų, graikų, romanų bei germanų kalbų – ir šiuo atžvilgiu yra grynai eurocentriškas.

Nors esama esperanto kalbos šalininkų, aišku, jog ji netaps pasauline kalba. Tikrosios kandidatės yra labiausiai klestinčios (plačiausiai vartojamos) natūralios kalbos – (mažėjančia tvarka) kinų mandarinų, anglų, ispanų, arabų ar hindi kalbos. Tačiau tarp jų išryškėja ir kita – dominavimo hierarhija: vienos kalbos tampa tarptautinės (*de facto* lingua franca), kitaip tariant, jomis plačiausiai kalbama kaip *negimtosiomis*, jos yra tarptautinio verslo, žiniasklaidos, mokslo, akademinės bendruomenės ir t. t. kalbos. Pagal puikiai žinomus rodiklius anglų kalba nenurungiamai yra pačiame šios hierarhijos viršuje. Pavyzdžiui, „daugiau nei du trečdaliai pasaulio mokslininkų rašo angliškai, trys ketvirtadaliai pasaulio korespondencijos paštu vyksta angliškai ir visose pasaulinėse elektroninėse paieškos sistemose 80% informacijos sukaupta angliškai" (Crystal 1987: 358). Todėl atsiranda ideologinė atskirtis tarp šlovinančių tokią kalbinę koncentraciją kaip galimą Babelio įveikimą ir įrodinėjančių, jog kitas kalbas, ypač tautinių mažumų, būtina apsaugoti nuo grėsmės būti anglų kalbos išstumtoms.

Taip, pavyzdžiui, amerikiečių filosofas Roy'us Weatherfordas džiūgauja, kad anglų kalba išstumia kitas kalbas – tai esanti „Jungtinių Valstijų

* Dirbtinė kalba, vartojama kaip skirtingomis kalbomis kalbančių tautų bendravimo priemonė.

kaip karinės, ekonominės ir pramogų supervalstybės" vyravimo pasekmė. Jis mano (gal per anksti), kad tai užtikrins pasaulinę taiką ir „pasitvirtins blogiausi visur esančių patriotų ir šovinistų būgštavimai: galiausiai mes tapsime Vienu pasauliu, Viena valdžia, Viena kultūra" (Weatherford 1993: 117)[7].

Visai kitoje šio ypatingo ideologinio spektro pusėje yra mąstytojas George'as Monbiotas, aplinkosauginio ir kultūrinio „lokalizmo" šalininkas. Monbiotas ragina ginti atsidūrusias pavojuje tautinių mažumų kalbas (gana stebėtinas šiuolaikinis spartėjančios „kalbų mirties" reiškinys) ne vien dėl to, kad jos yra kultūrinio tapatumo ir vietinių visuomenių vientisumo šerdis, o kad kaip tik kalbinė, vadinasi, ir kultūrinė įvairovė remia *taiką*: „Kalboms mirštant, tuo pat metu prarandama prasmė, grindžianti visų gebėjimą palaikyti ir taikų, ir prasmingą gyvenimą... Taika neįmanoma be pliuralizmo. Visuomenėse, kaip ir ekosistemose, įvairovė laiduoja stabilumą" (Monbiot 1995)[8]. Kas vienam – utopinė svajonė, kitam – distopinis košmaras.

KOŠMARAI: GLOBALINĖ KULTŪRA KAIP KULTŪRINIS IMPERIALIZMAS

Kalbos vyravimo klausimas ir grėsmė lingvistinei įvairovei atskleidžia platesnę kultūrinio imperializmo problemą – globalinė kultūra vienaip ar kitaip gali tapti viešpataujančia kultūra. Toks pesimistinis globalinės kultūros idėjos aiškinimas labiau išryškėjo XX a. pabaigoje. Išties esama argumentų, kodėl į kultūrinio imperializmo teoriją galima žiūrėti kaip į vieną pirmųjų kultūrinės globalizacijos teorijų. Jonathanas Friedmanas nurodo, jog kultūrinio imperializmo diskursas maždaug nuo septintojo dešimtmečio pabaigos ruošė dirvą pradiniam kritiniam požiūriui į globalizaciją kultūros srityje, tą procesą vaizduodamas kaip „hierarchinio imperializmo aspektą, kitaip sakant, kaip didėjantį tam tikrų pagrindinių kultūrų viešpatavimą, amerikietiškų vertybių, vartojimo prekių ir gyvenimo būdų skleidimą" (Friedman 1994: 195).

Kultūrinio imperializmo idėja smarkiai kritikuota, todėl akademiniuose sluoksniuose paskutiniame XX a. dešimtmetyje ji kur kas mažiau madinga, nei buvo aštuntajame ar devintajame dešimtmečiuose. Tačiau vis dėlto ji nepraranda aktualumo, o moderniose visuomenėse jau yra įtraukta

į bendrą kultūrinį žodyną, kuris pasitelkiamas įvairiuose, ne tik akademiniuose debatuose. Pavyzdžiui, kultūrinio imperializmo idėja dažnai iškyla globalizacijos klausimus nagrinėjant žurnalistikoje. Štai tik vienas pavyzdys: Disney'aus korporacijai 1995 metais susijungus su ABC, laikraštyje *Guardian* pasirodė Martino Woolacotto straipsnis, kuriame svarstoma, ką reiškia toks susikūręs žiniasklaidos konglomeratas, „tokio didumo kaip nemažos Europos valstybės visas žiniasklaidos sektorius". Nuo šio klausimo Woolacottas pereina prie globalinėje kultūroje įsivyraujančios amerikietiškos kultūros: „Kas bus, kai visas Žemės rutulys taps Disneilendu?" (1995: 12). Nors jis tiesmukai nekartoja įprastinių „amerikonizacijos" argumentų, jo straipsnis – puikus pavyzdys, koks „parankus" yra kultūrinio imperializmo diskursas, kai prireikia aptarti globalizacijos dalykus. Nepaisant to, kad straipsnyje jautriai reaguojama į naujausių globalizacijos tendencijų nulemtą kontekstų kaitą, jame vis dėlto laikomasi tam tikrų gajų prielaidų apie amerikietiškos kultūros įsiviešpatavimą ir netgi griebiamasi įprastinių to reiškinio simbolių – mėsainių, peliuko Mikio, kokakolos. Tokio pobūdžio argumentai ir tai, kaip noriai griebiamasi kultūrinio imperializmo grėsmės diskusijose apie kultūros politiką, kurios vyksta nacionalinėse valstybėse[9], rodo, jog šie klausimai tebėra opūs XX a. pabaigos visuomenių kultūros diskursams (pavyzdžiui, žr. Hall 1991: 27 ir kiti).

Nors visus tuos argumentus grindžia paprasta mintis, jog kai kurios vyraujančios kultūros grasina nustelbti kitas, mažiau atsparias, kultūras, tačiau „kultūrinio imperializmo tema" iš tikrųjų aprėpia gana sudėtingų, dviprasmiškų bei prieštaringų idėjų rinkinį. Tiesą sakant, „kultūrinis imperializmas" yra svarstomas daugelyje ganėtinai savarankiškų diskursų, gvildenančių dominavimo klausimą: Amerikos įsivyravimą Europoje, Vakarų – visame kitame pasaulyje, centro – periferijoje, modernaus pasaulio – greit nykstančiame tradiciniame pasaulyje, kapitalizmo valdžią daugmaž visiems ir visur. Kitur esu išsamiau aptaręs ir šiuos diskursus (Tomlinson 1991), ir jų santykį su kultūrinės globalizacijos idėja (Tomlinson 1997a.). Užuot visas diskusijas čia apibendrinęs, noriu sutelkti dėmesį į dvi iš jų kylančias konkrečias distopines globalinės kultūros vizijas. Pirmoji idėja atkreipia dėmesį į tai, kad globalinėje kultūroje vyrauja suprekinančios globalinio kapitalizmo praktikos – kultūrinė „sunkioji artilerija", kaip ją taikliai apibūdino Marxas. Antroji – į grėsmę, kad Vakarų kultūra įsiviešpataus visame pasaulyje. Ši idėja, kaip matėme, nebuvo patekusi į Marxo kritinės vizijos akiratį.

Globalinė kapitalistinė monokultūra

Pagal pirmąjį scenarijų transnacionalinio kapitalizmo galia skleisti savo kultūrines prekes po visą pasaulį iš esmės siekia įsitvirtinti į kapitalistinę monokultūrą. Visas nacionalines kultūras „inkorporavus" į globalinę kapitalistinę ekonominę sistemą, išauga viską apimanti kapitalizmo kultūra.

Vienas iš nuosekliausių ir įtakingiausių tokio požiūrio atstovų yra amerikiečių marksistinės pakraipos žiniasklaidos teoretikas Herbertas Schilleris. Daugelį metų jis atkakliai įrodinėjo, kad kapitalistinė pasaulio sistema per pagrindinius veikėjus – transnacionalines korporacijas į savo ratą nepaliaujamai įtraukia visas visuomenes. Pirminėje formuluotėje Schilleris buvo linkęs pabrėžti vyraujančią amerikietiškojo kapitalizmo galią, nors vėliau pripažino vis didėjantį tarptautinį kapitalizmo pobūdį ir savo kritiką nukreipė į transnacionalinių korporacijų sektorių. Tačiau jis savaip nutyli kapitalistinę kultūrą, perspektyvai tapatindamas ją – šitai būdinga visai kultūrinio imperializmo perspektyvai – su *amerikietiškąja* kultūra ir išraiškingai vadindamas ją tiesiog taip: „homogenizuota Šiaurės Atlanto kultūrinė makalynė" (Schiller 1985: 19). Dėl tokio nutylėjimo, be to, dėl gana netvirto empirinio pamato, polinkio į funkcionalistinę logiką ir netgi užuominų į sąmokslo teoriją Schillerio veikalai buvo įvairiai kritikuojami (Boyd-Barrett 1982; Fejes 1981; Lull 1995; Thompson 1995; Tomlinson 1991). Tų specifinių problemų, būdingų Schillerio tyrinėjimams, aš čia neliesiu. Man labiau maga pasitelkti jo požiūrį kaip bendrą prieigą prie globalinės kultūros, suvokiamos kaip globalinė *kapitalistinė* kultūra. Schillerio nuomonė, nepaisant jos problemiškumo, anot Johno Thompsono (1995: 173), buvo itin reikšminga įtvirtinant kritinį požiūrį į struktūruojančią kultūrinės globalizacijos galią – kad ir dėl jos tvirtų, beatodairiškų įsipareigojimų galingiausioms institucinėms šiandienos pasaulio pajėgoms.

Transnacionalinių korporacijų politinė–ekonominė galia ir pasaulinis jų mastas, pasak Schillerio, yra sykiu ir ideologinė galia apibrėžti globalinę kultūros tikrovę. Tarkime, jis aiškina, jog transnacionalinės žiniasklaidos korporacijos yra visiškai integruotos į kapitalistinę pasaulio sistemą ir sistemos plėtroje atlieka funkcinį vaidmenį: „Savo vaizdiniais ir žiniomis jos perteikia įsitikinimus bei nuomones, žadinančias ir sutvirtinančias žiūrovų palankumą tai tvarkai, kuri apima visą sistemą" (Schiller 1979: 30). Taigi čia teigiama ne tik kad kapitalizmas nulemia ir struktūruoja globalinę politinę ekonomiją, bet ir kad šiuo procesu jis nulemia globalinę kultūrą –

skleisdamas sukomercintus žiniasklaidos produktus, kuriuose glūdi korporacinio kapitalizmo ir vartotojiškumo moralė bei vertybės. Tai suvokiama kaip kultūrinė visuma – „gyvenimo būdas" ir „raidos kelias", kuriuo turi eiti besivystančios tautos (1979: 31).

Šitoks politinis ekonominis požiūris į kultūrinį viešpatavimą kritinėje tarptautinių žiniasklaidos sistemų analizėje išlieka gajus iki šiol. Pavyzdžiui, Hermanas ir McChesney 1997 metais rašytame darbe tvirtai laikosi Schillerio tyrinėjimų tradicijos. Tai matyti jau iš jų knygos *Globalinė žiniasklaida (Global media)* paantraštės: *Naujieji globalinio kapitalizmo misionieriai.* Šioje knygoje jie pateikia įtikinamų įrodymų, kad spartėja globalinių žiniasklaidos sistemų nuosavybės ir valdymo koncentracija bei integracija, nes jas į savo rankas suima keli pagrindiniai transnacionaliniai žaidėjai – „Time Warner", „Disney'", „News Corporation", „Viacom", „Bertelsmann" ir kiti. Hermano ir McChesney'o veikalas įdomus tuo, kad jame naujausi empirinių tyrimų duomenys, gauti XX a. paskutinio dešimtmečio viduryje, susiejami su „apibendrinančia" kritine teorija, kuri vargu ar pasikeitė nuo to laiko, kai Schilleris ją pirmą kartą pateikė aštuntojo dešimtmečio pradžioje. Pavyzdžiui, jie tvirtina, jog transnacionalinių žiniasklaidos korporacijų galia „ne tik yra ekonominė ir politinė, bet ir aprėpia pagrindines nuomones bei mąstysenas... Sistemos patvarumas gerokai remiasi tuo, kad globalinei korporacinei ideologijai yra plačiai pritariama" (Herman and McChesney 1997: 35). Vėliau jie šią ideologinės inkorporacijos temą išplėtojo taip, kad ji tiksliai atitinka Schillerio tezę apie kapitalistinio „raidos kelio" nustatymą besivystančioms visuomenėms:

> Svarbiausias [transnacionalinės žiniasklaidos sistemų] įsiveržimo tikslas yra modelio įgyvendinimas ... [Tas] pirminis įsiveržimas nulemia kelią, kuriuo bus einama, ir įtraukia šalį į vyraujančių jėgų interesų orbitą. Tai „neoimperialistinė" forma, pakeitusi senesnius šiurkštesnius ir atgyvenusius kolonializmo metodus (1997: 154).

Tokio pobūdžio apibendrinančios analizės vis dar išlieka gyvybingos, be abejo, dėl to, jog šiuolaikiniame pasaulyje transnacionalinio kapitalizmo galia bei įtaka akivaizdžiai didėja. Schilleris, Hermanas, McChesney ir kiti tyrinėtojai, besilaikantys šios plačios neomarksistinės tradicijos (Golding ir Harris 1997), kultūrinę teoriją ekstrapoliavo iš tvirtų empirinių politinės ekonomijos duomenų: nepaneigiamos yra nei globaliojoje modernybėje glūdinčios esminės kapitalizmo struktūros, nei kapitalizmo inkorporuojanti galia – akivaizdi jo „sėkmė", – pasireiškianti ekonominės

sistemos pavidalu. Be to, manau, Schilleris teisus iškeldamas tą būdą, kuriuo ši ekonominė sistema didžiumą moderniojo kultūrinio gyvenimo sutelkė ir suformavo tam tikruose gana siauruose komerciniuose rėmuose. Nėra abejonės, kad moderniose visuomenėse išryškėjusi tendencija suprekinti kultūrinę patirtį yra itin reikšminga. Tačiau mums kyla klausimas, ar šitai yra pakankamas pagrindas teigti, kad susiklosto vienintelė viešpataujanti „suvienodinta" globalinė kultūra?

Tokiam teiginiui paremti akivaizdžiausias įrodymas būtų visame pasaulyje matomas kultūrinių prekių „susiliejimas" ir standartizacija. Imkime bet kokios sferos rodiklius – nuo drabužių iki maisto, nuo muzikos kino filmams ir televizijai iki architektūros (į sąrašą nepatenka tik tai, kas laikoma „kultūra") – ir išryškėja akivaizdus faktas, kad tam tikros mados, gaminių rūšys skoniai ir užsiėmimai yra paplitę pasauliniu mastu ir išties galimi aptikti bet kurioje vietovėje. 1 skyriuje matėme, kad tarptautiniai oro uostai – tie tariami vartai į kultūrinę įvairovę – yra pirmučiausi (gal kiek ypatingi) tokio pobūdžio „kultūrinės sinchronizacijos" (Hamelink 1983) pavyzdžiai: kone vienodi visame pasaulyje, to paties interjero, teikiantys „tarptautinės virtuvės" patiekalus ir įvairias gerai žinomų tarptautinių firmų prekes neapmuitinamose parduotuvėse. Pasaulinių firmų etiketės ir masinės kultūros simboliai išties tapo klišėmis: „Coka", „McDonald's", „Calvin Klein", „Microsoft", „Levis", „Dallas", „IBM", „Michael Jackson", „Nike", „CNN", „Marlboro", „Schwartzenegger"; kai kurie iš jų tapo pačios vakarietiškos kultūros hegemonijos sinonimais: „Makpasaulis" („McWorld", Barber 1995), „Kokakolonizacija" („Coca-colonization", Howes 1996), „Makdonaldizacija" („McDonaldization", Ritzer 1993) ir net „Makdisnėjizacija" („McDisneyization", Ritzer and Liska 1997).

Bet ką toks vienodų kultūrinių prekių paplitimas iš tikrųjų reiškia, jei ne kai kurių kapitalistinių firmų (teisus Schilleris, paprastai jos amerikietiškos!) pajėgumą valdyti plačias rinkas visame pasaulyje? Ką gi, jei manome, kad vien tų prekių buvimas visame pasaulyje *savaime* yra susiliejimo į kapitalistinę monokultūrą ženklas, tai mes tikriausiai vartojame skurdžią kultūros sampratą – numenkinančią kultūrą iki jos materialių gėrybių. 1 skyriuje aiškinome, kad kultūrą reikia suvokti kaip egzistenciškai reikšmingą patirties simbolizavimą. Tokiu požiūriu visuotinio kultūrinio susiliejimo tezėje turi glūdėti idėja, jog mūsų (kiekvieno) sąveika su tomis gėrybėmis giliai įsismelkia į tą būdą, kuriuo mes aiškinamės savo „fenomenalinius pasaulius" ir savo gyvenimus darome prasmingus.

Argumento apie kultūrinį imperializmą trūkumas tas, kad jis tiesiog pripažįsta tokį įsismelkimą: nuo paprasto prekių buvimo staigiai peršokamą prie išvados apie esmingesnius kultūrinius ar ideologinius padarinius. Ši tendencija – apimanti ir Johno Thompsono nusakytą „internalizacijos klaidą“ – labai gundanti apibendrinantiems kritiškiems kapitalizmo vertinimams, pavyzdžiui, kaip Herberto Schillerio, kadangi ji nustato tarytum tiesioginį ryšį tarp funkcinių besiplečiančios kapitalistinės sistemos reikalavimų – būtinybė, kad žmonės elgtųsi kaip geri vartotojai ir būtų tos sistemos visiškai „supirkti“, – ir kultūrinių tekstų (TV programos ar reklama) ideologinio perteikimo. Į tai reikia žiūrėti skeptiškai dėl to, kad, anot Thompsono, čia „neatsižvelgiama į hermeneutinį pasisavinimą, kuris yra esminis simbolinių formų apyvartos dalykas“ (Thompson 1995: 171). Kultūra paprasčiausiai nekinta tokiu vienu būdu. Judėjime iš vienos kultūrinės/geografinės srities į kitą visuomet glūdi interpretacija, vertimas, mutacija, pritaikymas ir „įvietinimas“, nes priimančioji kultūra „kultūrinį importą“ visuomet dialektiškai paveikia savais kultūriniais ištekliais (Appadurai 1990; Lull 1995; Robins 1991; Tomlinson 1991). Šis argumentas apie aktyvų taikomąjį kultūros įsisavinimą paprastai iškeliamas žiniasklaidos tekstų atžvilgiu ir siejamas su platesne „aktyvios publikos“ tema (Marley 1992). Tačiau jis taikytinas visokioms prekinėms formoms, ką ir parodo Howesas (sekdamas Prendergrast 1993) kokakolos atžvilgiu:

> Jokios importuotos prekės, tarp jų ir kokakola, negali visiškai atsilaikyti prieš kreolizaciją. Tam tikrose kultūrose kokakolai priskiriamos visai kitokios reikšmės ir ji vartojama visiškai kitaip, nei įsivaizdavo gamintojas. Pavyzdžiui, manoma, kad ji galinti išlyginti raukšles (Rusija), prikelti iš numirusiųjų (Haitis) ir varį paversti sidabru (Barbadosas)... Be to, kokakola paverčiama vietiniu gėrimu, sumaišius su kitais gėrimais: Karibų baseine maišant su romu daromas *Cuba libre*, o Bolivijoje sumaišius su *aguadiente* gaunamas *Ponche Negro*. Galiausiai atrodo, jog daugelyje kraštų kokakola suvokiama kaip „vietinis produktas“ – kitaip tariant, dažnai galima sutikti žmonių, kurie mano, jog šis gėrimas buvo sugalvotas jų šalyje, o ne Jungtinėse Valstijose (Howes 1996: 6).

Toks sudėtingas kultūrinis pasisavinimas dabar plačiai pripažįstamas kultūros ir žiniasklaidos teoretikų, netgi tų, kurie remia griežtą politinę ekonominę kritiką (pavyzdžiui, žr. Golding and Harris 1997: 6), tad palyginti nedaugelis nesvyruodami laikytųsi įsitvėrę minties, kad „hegemonija yra sufasuojama Los Andžele, išplukdoma į globalinį kaimą ir išvyniojama naiviuose protuose (Liebes and Katz 1993: xi). Tačiau svarstydami kultūros recepcijos klausimą sykiu turėtume neišleisti iš akių kultūros analizės

tradicijos, kurią kildina Trečiojo pasaulio – Lotynų Amerikos – patirtis ir kuri teigia, jog tarp išorinio kultūrinio poveikio ir vietinės kultūrinės praktikos esama dinamiškos sąveikos. Pagrindinis šios tradicijos aspektas (kultūros ir žiniasklaidos teoretikų Néstoro García Canclini'o 1992, 1995 ir Jesuso Martin–Barbero 1993 veikaluose) yra domėjimasis ne išsivysčiusio pasaulio tiesiogiai primetama kultūros samprata, o aiškinimasis, kaip kultūros maišosi ir kryžminasi. Martin–Barbero žodžiais tariant (1993: 149), kultūrinės modernybės patirčiai Lotynų Amerikoje svarbiausia yra, kaip „pastovų, nuspėjamą homogenizuojančios raidos tempą sutrikdo esminių skirtingumų ir kultūrinių pertrūkių kontratempas". Kitame skyriuje mes toliau nagrinėsime idėją, kad globalinė kultūra gali aprėpti sudėtingai kintančias kultūrines hibridizacijos formas. Tačiau ta idėja suponuoja dar vieną priežastį abejoti homogenizacijos tezės įtikinamumu.

Tuomet peršasi mintis, kad argumentai, kuriais pasaulinis kapitalistinių vartojimo prekių bei žiniasklaidos tekstų išplitimas ekstrapoliuojamas į vienodos kapitalistinės monokultūros viziją, yra abejotini, nes remiasi ydinga kultūros samprata.

Tačiau tai nereiškia, jog kapitalizmas, formuojant globalinę kultūrą, yra niekuo dėtas. Juk Schillerio požiūrį į kapitalizmą kaip į „gyvenimo būdą" galima išplėsti ir aiškintis, kokia prasme tikrasis kultūros *suprekinimas* – o ne ideologiškai inkorporacinis tam tikrų kultūrinių prekių ar tekstų poveikis – formuoja ir nulemia kultūrinę patirtį. Tai, manau, kur kas įtikimesnis kapitalistinės monokultūros argumento variantas, kadangi nėra abejonių, jog modernybėje didžioji kultūrinės praktikos dalis buvo suprekinta – paversta perkamais ir parduodamais dalykais. Išties vakarietiškose visuomenėse pats pirkimas dabar yra neabejotinai vienas iš populiariausių kultūrinių užsiėmimų, o „pirkimo elementas" būdingas bet kokiam šiuolaikiniam laisvalaikio leidimo būdui. Tad nūdien muziejų, galerijų, senovinių namų, paveldo vietų ir net parkų ar sodų ekspozicijos išdėstomos taip, kad lankytojai neišvengiamai pabaigoje nukreipiami į (galutinį tikslą) parduotuvę, kur (jau suprekintą) patirtį galima vėl nusipirkti konkretesnių suvenyrų, žaislų, pašluosčių, plakatų, vaizdo kasečių, atvirukų ir taip toliau pavidalu. Futbolo klubai dabar taip pat yra svarbūs rūbų mažmenininkai savo sirgaliams, jie nuolat keičia savo komandų uniformą, kad nemažėtų paklausa. Netgi toks paprastas laisvalaikio užsiėmimas kaip pasivaikščiojimas jau yra suprekintas – siejamas su specialios aprangos, turistinės literatūros, žurnalų ir kitų dalykų įsigijimu.

Turizmo sritis teikia ryškiausių pavyzdžių, rodančių, kaip įvairiausi kultūriniai ir laisvalaikio užsiėmimai susilieja su vartojimo praktika. Ritzeris ir Liska, kalbėdami apie Šiaurės Ameriką ir Kanadą, sako: „didžioji dalis atostogoms skirto laiko ir pinigų išleidžiama parduotuvėse. O kai kurie... prieina logišką kraštutinę išvadą – atostogas praleidžia parduotuvėse“. Tarkime, „daugelis kanadiečių ekskursijų vyksta ne prie Niagaros, o į Vest Edmontono prekybos centrą“ (Ritzer and Liska 1997: 103).

Į jų minimą Vest Edmontono prekybos centrą – drauge su kitais „megacentrais“, pavyzdžiui, Mineapolyje, – galima žiūrėti kaip į šio kultūrinio suprekinimo proceso apoteozę, kai susilieja įprastinės prekybinio centro ir teminio parko savybės – štai iš kur kyla Ritzerio ir Liskos apibūdinimas „makdisnėjifikacija“. Šią „kraštutinę bedugnio vartotojiškumo, žaismės ir hedonizmo šventovę“ Johnas Urry (1995: 123) aprašo šitaip:

Tai mylios ilgio statinys, jame daugiau nei 800 parduotuvių, 2,5 akro dengtas ežeras su keturiais jūrų mini povandeniniais laivais, ispanų galiono kopija ir delfinais, aštuoniolikos duobučių mini golfo aikštelė, 40 restoranų, 10 akrų vandens parkas, XIX a. Paryžiaus bulvaro imitacija (Hausmanas, žinoma, apsiverstė kape), Naujojo Orleano gatvė su naktiniais klubais ir viešbučiu, siūlančiu apsilankyti įvairiausių teminių stilių kambariuose – holivudiškame, romėniškame ar polinezietiškame!

Tokie pavyzdžiai kultūros analizei kelia įvairiausių svarstytinų problemų, – tarkime, postmodernusis žavėjimasis tų centrų teikiamu kultūriniu brikoliažu, „kasdienio gyvenimo estetizavimo“ (Featherstone 1991) tikrovė, pasireiškianti tokių vietų vaizdų ir simbolių „vizualiniu vartojimu“, lygiai kaip ir čia esančių tikrų prekių vartojimu (Urry 1995: 148). Tačiau mums rūpimiems tikslams reikšmingiausias argumentas yra tas, kad tie pavyzdžiai per suprekinimą išreiškia aukštą kultūrinės patirties suvienodėjimo lygį. Tokio pobūdžio argumentas gerokai skiriasi nuo paprastesnio, teigiančio pasaulinį tam tikrų prekių – „pasaulinių etikečių“ – išplitimą, ir būdingo kultūrinio imperializmo nuostatai. Be to, šis argumentas kapitalistinės kultūros idėją pastūmėja toliau, nei siekia ideologinės inkorporacijos tezė, – įsivaizduojamas pasaulis, kuriame viešpatauja vienintelis, sistemingas vartotojiškumo principas. Tarkime, Baudrillard'as iš prekybos centro patirties išveda visokių socialinių skirtumų įveiką:

Štai mes esame vartojimo kaip totalinės kasdienio gyvenimo sistemos, kaip visiško suvienodinimo šerdyje. Viskas pritaikyta ir supaprastinta iki abstrakčios „laimės“ skaidru-

mo... Darbas, laisvalaikis, gamta ir kultūra, visos tos anksčiau buvusios išsklidusios, paskiros ir daugmaž nesukeičiamos veiklos sritys, kurios tikruose mūsų gyvenimuose ir mūsų „anarchiškuose bei archaiškuose" miestuose kėlė rūpestį bei painiavą, galiausiai buvo sumaišytos, suklastotos, atsidavusios, sureguliuotos ir paverstos įprastu nesiliaujančiu apsipirkimu (Baudrillard 1988: 34).

Šią kultūros viziją, grindžiamą vien grynu suprekinimo principu, Benjaminas Barberis per „Makpasaulio" idėją išplėtoja į potencialiai viską aprėpiančią globalinės kultūros sampratą: „Makpasaulis yra pramoginė pirkimo patirtis, kuri prekybinius centrus, kino teatrų kompleksus, teminius parkus, sporto arenas, greito maisto tinklus (su begaliniais filmų priedais) ir televiziją (su jos klestinčiais parduotuvių tinklais) sujungia draugėn į vieną platų verslą, kuris, didindamas savo pelnus, keičia žmones" (Barber 1995: 97). Tokie požiūriai dažnai yra hiperbolizuojami, todėl juos lengva kritikuoti. Palyginti siauros patirties pavyzdys, apsiribojantis labiau pasiturinčiais išsivysčiusio pasaulio sluoksniais, ekstrapoliuojamas į visuotinį globalinį dalyką. Galima teigti, jog net išsivysčiusiame pasaulyje daugeliui žmonių įprastinė vartotojo patirtis ir toliau yra ne kur kas mažiau viliojantis, estetizuotas, o kasdieniškesnis ir instrumentiškesnis reikalas, susijęs su kiekvienos dienos ar savaitės pastangomis iš šykštaus šeimos biudžeto „suvesti galą su galu" (Lunt and Livingstone 1992: 89 ir kiti). O jei pažvelgsime į Trečiojo pasaulio gyventojų gausybę, pamatysime, jog tos pastangos vyrauja tiek materialiniu, tiek kultūriniu atžvilgiu, tad nerimas dėl suprekinimo anaiptol neatrodys reikšmingas.

Vis dėlto aš tikrai manau, kad į argumentus apie globalinę kapitalistinę monokultūrą reikia rimtai žiūrėti (prisimenant spekuliatyvų bei ekstrapoliacinį diskursą, kuriame ir kalbama apie globalinę kultūrą). Juk, nepaisant akivaizdžių klausimų apie materialinę nelygybę, išsivysčiusiame pasaulyje suprekinimas jau yra giliai įsišaknijęs kultūriniame gyvenime, o tai nepaneigiamai byloja apie ryškų kultūrinės patirties susiaurėjimą bei susiliejimą: „tai, ką mes darome", sutelkiama į vieną konkrečią to darymo formą. Be to, šitokio suprekinimo išplitimas į Trečiąjį pasaulį dažnai laikomas grėsme kultūrinių praktikų sodrumui bei įvairovei (Blackwell and Seabrook 1993; Classen 1996; Latouche 1996). Tačiau ekstrapoliacija į nykesnę distopiją aiškiai kelia pavojų perdėti kapitalizmo poveikio vienmatiškumą. Baudrillard'o visiems žinomas posakis, jog postmoderniose visuomenėse „nėra kur kitur eiti, vien į parduotuves", atskleidžia tik dalį tiesos. Tačiau jis puikiai aprėpia platesnio kultūrinio pokyčio Vakaruose ženklus –

kasdieniame mūsų gyvenime vyrauja nebe gamyba, o vartojimas: prekybiniai megacentrai, anot Urry'o, simbolizuoja „vartojimo miestus, o ne anksčiau vyravusius pramonės miestus" (1995: 123). Tačiau išleidžiama iš akių kitokie žmonių kultūrinės patirties ir veiklos aspektai – jų asmeniniai santykiai, religiniai bei politiniai ryšiai, seksualinė orientacija, nacionalinio ar etninio tapatumo pajauta, prisirišimas prie „vietinės" aplinkos bei vietinių užsiėmimų ir taip toliau, – kurių dar nepasiglemžė suprekinimo logika.

Kaip tik šie individualių „gyvų kultūrų" aspektai, rodantys, kaip jos reiškiasi ir kaip išgyvenamos įvairiose vietinėse aplinkose bei tradicijose, ir teikia kultūrų „tirštimą" (Geertz 1973), visokiais būdais išsaugantį kultūrinius skirtumus ir atsparą prieš sklandžiai plintančią vienarūšę kapitalistinę kultūrą. Savitų papročių bei pomėgių gausybe – nuo religinių tradicijų iki vietinės rūšies duonos ar alaus pomėgio – žmonės išties išreiškia atsveriančią vietinės aplinkos kultūrinę jėgą. Vadinasi, galiausiai tenka pripažinti, jog „globalizuojamajam" kapitalizmo aspektui esama dialektinio „įvietinamojo" pasipriešinimo. Šis pasipriešinimas matyti iš sąmoningų kontrakultūrinių judėjimų – nuo Naujojo amžiaus ekologinių „genčių", etiško vartojimo ir doros prekybos judėjimų, besikuriančių vietinėse (dažnai bažnytinėse) bendruomenėse, iki alternatyvių ekonominių sistemų, kaip neseniai ėmę plisti „vietinių mainų ir prekybos planai", kurių tikslas – pakirsti ar suardyti pagrindinius vartojimo modelius. Nors tie judėjimai nėra labai platūs, jie daugiau ar mažiau išreiškia bendrą, nors ir miglotą išsivysčiusiose visuomenėse plintantį nepasitenkinimą suprekinama patirtimi. Tačiau neatsakytas lieka klausimas, kaip ir kokiu mastu ši konkreti dialektika atsvers gerokai vartotojiškos kultūros pusėn pasvirusią svarstyklių lėkštę. Pripažįstant globalinio kapitalizmo kultūros logikos galią, vis dėlto būtų neprotinga manyti, kad vien nuo jos sunyks visa kultūrinė įvairovė – nelyg Marxo minėtos kinų sienos.

„Pasaulio vakarietinimas"

Dabar norėčiau apžvelgti kitą, mano jau minėtą, globalaus vienodumo viziją: pasaulio kultūros piktybinio „vakarietinimo" šmėklą. 2 skyriuje aptarėme kai kuriuos prieštaravimus globaliosios modernybės idėjai, atkreipiančius dėmesį į tos teorijos tariamą vakarietišką šališkumą – tendenciją

iškelti tam tikrą Vakarų patirtį ir ignoruoti, nustelbti ar užgniaužti nepaprastą nevakarietiškų kultūrų įvairovę. Tuomet globalinę kultūrą reikėtų vertinti pabrėžiant būtinumą istoriškai atkurti tas nevakarietiškas kultūrines tradicijas. Neseniai išleistas *Globalinės kultūros žodynas* išties tai ir daro. Jo autoriai Kwame Anthony Appiah ir Henry Lewisas Gatesas (1998) paprasčiausiai pateikia trumpus aprašymus, kurių visuma išvengia vakarietiškų asmenybių bei temų – šitaip subalansuojamas pasaulio kultūros vaizdinys. Martinas Lutheris žinyne pateiktas greta Toussaint'o L'Ouverture'o, o zulusų karalius Shaka – greta Shakespeare'o. Tačiau nors tokia rekonstrukcija aktuali bei reikalinga, ji neiškelia esmingesnių įtarimų dėl vakarietiškos kultūros vyravimo, kuriuos aš ir noriu panagrinėti.

O tie įtarimai yra išreikšti prancūzų politinio ekonomisto Serge'o Latouche'o knygos *Pasaulio vakarietinimas* pavadinimu. Latouche'as pateikia itin rimtą kaltinimą vakarietinimui, kuris nusakomas kaip „planetos vienodinimo kampanija" ir „gyvenimo būdų standartizacija pasaulio mastu" (Latouche 1996: xii, 3), todėl jo nuomonė yra geras tokio pobūdžio globalinės kultūros kritikos pavyzdys.

Ką žmonės turi galvoje kalbėdami apie „vakarietinimą"? Daug dalykų, tarp jų, matyt, europietiškų kalbų (ypač anglų) plitimą ir mūsų jau aptartą vartotojišką „vakarietišką" kapitalizmo kultūrą. Be to, drabužių madas, mitybos įpročius, architektūrines ir muzikines formas, pramoninės gamybos grindžiamo miestietiško gyvenimo būdo priėmimą, masinių informacijos priemonių nulemtos kultūrinės patirties modelį, nemažai filosofinių idėjų, daugybę kultūrinių vertybių ir sampratų – apie asmeninę laisvę, lytį ir seksualumą, žmogaus teises, politinį procesą, religiją, mokslinį bei technologinį racionalumą ir taip toliau. Iš viso to matyti, kaip lengvai diskurse apie kultūrinį imperializmą suplakami keli dalykai: pasaulinis vakarietiškos kultūros viešpatavimas su kapitalistinės kultūros idėja ar netgi su pavienių nacionalinių valstybių – aišku, Jungtinių Valstijų – viešpatavimu.

Vis dėlto Serge'o Latouche'o veikale galima išskirti keletą ypatingų teiginių ir nuogąstavimų dėl vakarietinimo. Kiek leidžia apimtis, norėčiau sutelkti dėmesį į, mano manymu, svarbiausią dalyką. Latouche'as vakarietinimą supranta kaip pasaulinį socialinės bei kultūrinės visumos išplitimą. Jis aptaria daugelį „Vakarų" aspektų – technologiją, industrinį ekonominį pagrindą, urbanizacijos tendenciją, etines, filosofines ir religines sistemas, jų santykį su kapitalizmu ir pan. Tačiau jis tvirtina, jog nei vienas šių aspektų neaprėpia Vakarų „esmės", kurią reikėtų suvokti kaip „sintetinę šių

įvairių apraiškų vienovę, [kaip] „kultūrinį“ darinį, civilizacijos reiškinį“ (Latouche 1996: 38). Jo įrodinėjimas, kad vakarietinimą reikia laikyti esmiškai *kultūriniu* reiškiniu, remiasi plačiu egzistenciniu požiūriu į kultūrą, artimu mano 1 skyriuje išsakytajam, – kultūra yra „atsakas į būties problemą“ (1996: 41). Vadinasi, kalbėjimas apie Vakarų „civilizaciją“ suponuoja konkretų veiksmingą tokio atsako *variantą,* gebėjusį visur įsitvirtinti. (Latouche'as pabrėžia žodžio „civilizacija“ sąsają su „civic“ – miestų ir urbanizacijos – idėjomis, jis tai laiko simboliniu (iš dalies) vakarietišku atsaku į klausimą, „kaip mums gyventi“.) Taigi Latouche'o nuomone, istorinė šio modelio „sėkmė“ būtinai užsibaigia jo smerkiamu kultūriniu suvienodėjimu, kadangi sėkmė reiškia, jog sunaikinami visi kiti „variantai“, visi kiti galimi gyvenimo būdai. Paradoksalu, tačiau, Vakarų civilizacija yra „antikultūrinė“ (p. 43), kadangi pagal jos „suvienodinančią“ kampaniją ji priešpriešinama vietinių savitų kultūrų įvairovės išlikimui.

Šitie argumentai gana gerai žinomi. Pavyzdžiui, nesunkiai galima būtų įžvelgti panašumą į Johno Gray'aus požiūrį – jis Švietimo amžiaus visuotinumą laikė grėsme „kultūrai kaip skirtingumui“ (2 skyrius). Tačiau dabar norėčiau iškelti, mano manymu, esminę Latouche'o įrodinėjimų giją, grindžiančią vakarietinimo idėjos sąsają su globaliąja modernybe. Jo manymu, Vakarai neteko savųjų ypatingų lynų, siejusių juos su tam tikromis kultūrinėmis geografinėmis vietovėmis, ir tapo kažkokiu abstrakčiu kultūrinių praktikų generatoriumi. Jis rašo:

> Aš [Vakarus] analizuoju kaip tam tikrą Megamašiną, kuri dabar yra anoniminė, deteritorizuota ir atplėšta nuo savo istorinių bei geografinių ištakų... Vakarai nei geografiniu, nei istoriniu atžvilgiu nebereiškia Europos; tai jau netgi ne rinkinys nuostatų, kurių laikosi grupė žmonių, išsibarsčiusių po visą pasaulį. Aš Vakarus suprantu kaip beasmenę, besielę ir mūsų dienomis bešeimininkę mašiną, užverbavusią žmoniją jai tarnauti (Latouche 1996: xii, 3).

Mašinos analogijos determinizmas refleksyviniu teoriniu požiūriu yra akivaizdžiai abejotinas, kaip ir bendras Latouche'o polinkis perdėti modernaus socialinio gyvenimo susvetimėjantį pobūdį, nepripažįstant jo išlaisvinančios reikšmės ir prieštaringumų. Tačiau, man rodos, svarbiausia, kaip abstraktus kultūrinis principas „Vakarai“ atskiriami nuo kitų „Vakarų“ – nuo geokultūrinės esaties, savitų kultūrinių praktikų, tapatinamų su teritoriniu pamatu, nacionalinių valstybių grupe, su realiomis vietovėmis – Ispanija, Šveicarija, Kanada, Danija ar Naująja Zelandija. Latouche'as šį skir-

tumą išreiškia skoliniu (šiek tiek pritemptu) iš Sartre'o, atskiriančiu Vakarus–savyje („deteritorizuotas" kultūros principas) nuo Vakarų–sau (geokultūrinė esatis, realios vietos). Tai jam padeda paaiškinti kultūrinį–teritorinį atotrūkį, įvykusį XX a., susitraukiant europinėms imperijoms bei rutuliojantis dekolonizacijos procesui ir tuo pat metu išlaikant vakarietiškos kultūrinės hegemonijos idėją.

Bet jei paklaustume, kuo skiriasi šios dvi prasmės, tuoj pat paaiškėtų, jog deteritorizuotu kultūros principu Latouche'as iš tiesų apibūdina *pačią socialinę ir kultūrinę modernybę*. Tai ypač akivaizdu iš jo aprašytų „trijų pagrindinių... vakarietiško volo vektorių":

> Pirmasis yra mimetinės industrializacijos procesas, kurį paskatino pasaulinis transnacionalinės ekonomikos išplitimas. Antrasis liečia urbanizacijos procesą, susijusį ... su valstietiškų bendruomenių griovimu. Trečiąjį ... galima pavadinti „nacionalinizmu", nusakančiu procesą, kuriame formuojamos bešaknės, mimetinės valstybės, turinčios sukurti dirbtinę naciją ir valdyti jos ekonomiką (1996: xii).

Išvardytos trys pagrindinės institucijos – industrializmas, urbanizmas, nacionalinių valstybių sistema – rodo, jog Latouche'o išsakytą Vakarų kritiką lygiai taip pat galima laikyti modernybės kritika. Bet jis, matyt, linkęs manyti, kad šiam instituciniam–kultūriniam kompleksui būdingas *esmiškas* vakarietiškumas, išliekantis net ir nutraukus jo teritorinius ryšius su tikromis vakarietiškomis valstybėmis bei kultūromis. Aš anaiptol nesu įsitikinęs, jog šitai galima įrodyti. Man rodos, pasidaro painu, vakariečių dominavimą aptariant atsietai nuo vakariečių visuomenių praktikų ir *interesų*. Mielai galime sutikti, jog tam tikras kultūrinis atsakas į „būties klausimą" išplito pasauliniu mastu ir tam tikru atžvilgiu yra „deteritorizuotas", tačiau, mano galva, šitai reikėtų suvokti veikiau kaip *modernybės* atsaką. Tuomet galima klausti, ar socialinė ir kultūrinė modernybė yra būtinai „vakarietiška modernybės" ir ar tapti moderniu reiškia būtinai kokiu nors atžvilgiu tapti vakariečiu? Dar vienas modernybės klausimas, kurį galėtume nusakyti kaip *cui bono**, – ar iš modernybės plitimo turi naudos visos vakarietiškos valstybės drauge, ar kiekviena savaip?

Visai kitokių atsakymų į šiuos klausimus galime gauti pasitelkę Giddenso nuomonę. Supaprastintas jo argumentavimas toks: nors „globalizuojančios

* Kieno naudai *(lot.)*.

modernybės" procesas *prasidėjo* plečiantis vakarietiškoms institucijoms, šių institucijų (kapitalizmo, industrializmo, nacionalinės valstybės ir kt.) išplitimas pasauliniu mastu reiškia, jog „Vakarų įtaka kitam pasauliui silpsta" (1990: 52), nes pirmiausia Vakaruose atsiradusių modernybės institucijų esama jau visur. Tam tikru atžvilgiu pati Vakarų „sėkmė" skleidžiant savo institucines formas reiškia jų unikalaus socialinio ir kultūrinio „pranašumo" praradimą. Štai kaip jis dėsto šią mintį:

> Pirmąją globalizacijos pakopą, aišku, labiausiai nulėmė Vakarų ir Vakaruose atsiradusių institucijų ekspansija. Nė viena kita civilizacija pasauliui nėra padariusi tokio skvarbaus poveikio ir nėra tokiu mastu suteikusi jam savo pavidalą... Ir nors globalizacijoje vis dar vyrauja Vakarų įtaka, nūdien apie ją nebegalima kalbėti tik kaip apie vienpusį imperializmą ... vis labiau išsitrina globalizacijos „kryptis", nuolat randasi įvairių jos atsišakojimų. Tad dabartinės globalizacijos pakopos nereikia painioti su ankstesne, kurios struktūras ji vis labiau pakerta (1994b: 96).

Čia *galėtume* suprasti Giddensą tiesiog nusakant situaciją, kai „laimėtojas pralaimi": Vakarai per savo sėkmę praranda socialinį bei kultūrinį pranašumą. Tačiau šį argumentą galėtume papildyti pasidomėję, ar Vakarai kaip nors *žymiai* susilpnina savo socialinius kultūrinius gniaužtus. Šitai galima įvairiai aiškinti.

Tarkime, galima nurodyti, jog tam tikri kraštai, mūsų vadinami Trečiuoju pasauliu, dabar yra „pažangesni" – technologiniu, industriniu, ekonominiu atžvilgiu – nei kai kurie Vakarų kraštai. Pavyzdžiui, būtų galima palyginti kai kuriuos klestinčius Lotynų Amerikos urbanizuotus regionus – San Paulą, Meksiko miestą – ir smukusias Europos vietoves, tarkime, pietinę Italiją. Didžiausia pagunda buvo (bent jau labai neseniai) vadinamųjų „Azijos tigrų" – Pietų Korėja, Taivanis, Honkongas, Singapūras bei Malaizija – ekonomiką lyginti su kai kuriais smulkesniais Europos ar JAV sunkiosios pramonės rajonais. Pavyzdžiui, paskutinio XX a. dešimtmečio viduryje Singapūro BVP vienam žmogui buvo „toks kaip vargingiausiuose išsivysčiusių šalių rajonuose (pavyzdžiui, Vakarų Glamorgene, Jungtinėje Karalystėje) " (Hirst and Thompson 1996: 114). Giddensas (1990: 65; 1994a: 65) mano, jog tarp tokių regionų iškilimo bei smukimo gali būti sudėtingas priežastinis ryšys, kadangi juos yra susiejusi globalizuota kapitalistinė rinka. Tokia greita raida mažų mažiausiai verčia abejoti įprastiniu įsitikinimu apie Vakarų politinį ekonominį dominavimą. Įžvalgiai ir detaliai išanalizavęs Azijos tigrų iškilimą Ra-

miojo vandenyno pakraščių šalyse, Manuelis Castellsas daro apibendrinančią išvadą:

Jos yra integruotos tuo pačiu lygmeniu su Ekonominio bendradarbiavimo ir plėtros organizacijos šalimis ir palyginti su Jungtinėmis Valstijomis bei Vakarų Europa sparčiai didina savo konkurencingumą. Per du šimtmečius, kai vyravo Vakarų industrializacija, Vakarai ir Rytai glaudžiai susisaistė tokiu būdu, kuris nerodo neįveikiamo Vakarų dominavimo (Castells 1998: 309).

Ką gi, Azijos tigrų ekonominio nestabilumo ženklai – tarkime, Pietų Korėjos ekonominė krizė 1997 metų pabaigoje – iš šio glausto regioninio augimo modelio neleidžia kurti entuziastingų ilgalaikių globalinių planų. Pastarieji įvykiai liudija, jog Hirstas ir Thompsonas (1996: 99 ir kiti) pagrįstai įspėja, kad iš tokių atvejų negalima daryti platesnių išvadų, esą išsilygina ekonominiai išsivysčiusių ir besivystančių šalių santykiai. Tačiau, kita vertus, galima teigti, kad Castellso tezės, jog esama glaudaus Azijos tigrų ir Vakarų ekonomikų sąryšio, iš tikrųjų nė kiek nepakerta „tigrų" pažangos kelyje atsiradusios kliūtys. Nepaprastai greitai buvo atsakyta į Korėjos krizę – Tarptautinis valiutos fondas šiai šaliai suteikė paskolų. Šitai byloja apie glaudų „tigrų" ir vakarietiškų ekonomikų ryšį. Ekonominio žlugimo grėsmė visame Ramiojo vandenyno regione – neaprėpiamoms potencialioms Kinijos rinkoms ir gamybos centrams, Japonijai (kuri ekonominiu, jei ne kultūriniu atžvilgiu jau yra Vakarų dalis) ir kitoms šalims, galinti sukelti ekonomikos nuosmukį Vakarų Europoje ir JAV– dabar, tūkstantmečio pabaigoje, matyt, yra vienas didžiausių rūpesčių. Tačiau į tai anaiptol nereikia žiūrėti kaip į grįžimą prie užtikrinto Vakarų ekonominio dominavimo *status quo*.

Ekonominio neužtikrintumo atvejį nusakant kiek kitaip, galima teigti, jog globalizuotas kapitalizmas ne tik atskleidžia permainingą artimumą neseniai industrializuotoms šalims, bet ir nerodo „ištikimybės" savo gimtosioms vietoms Vakaruose, tad neteikia jokių garantijų, kad ir toliau gyvuos ankstyvojoje modernybėje iškilę geografiniai dominavimo modeliai, kuriuos grindė kapitalizmo ir Vakarų interesų bendrumas. Tai liudija, pavyzdžiui, ženklai, jog tarptautinių kapitalistinių rinkų ir Vakarų nacionalinių valstybių vyriausybių santykiai darosi vis labiau įtempti: nuolatinės valiutinės krizės, ištinkančios Vakarų pramonines valstybes, – vadinamosios tarptautinių valiutos rinkų „juodosios dienos". Gana vaizdus pavyzdys, rodantis, kokia nejautri globalinė kapitalistinė sistema vakarietiškų institucijų

atžvilgiu, yra seniausio Britanijos prekybos banko „Baring Brothers" žlugimas 1995 m. vasario mėnesį. 1762 m. įkurtas „Baring Brothers", kuriuo naudojosi Karalienė, žlugo per kelias dienas dėl itin rizikingų globalizuotų spekuliacijų „išvestinėse" rinkose, o prekybos operacijas vykdė palyginti neaukštas pareigas einantis banko tarnautojas Nickas Leesonas greitu elektroniniu būdu (per atstumą). Būdinga, jog tai atsitiko Singapūre, vienoje „jauniausių" pasaulio Pietryčių Azijos rinkoje. Nenoromis čia įžvelgi simbolinę prasmę – senojo (patenkinto savimi?) pasaulio europietišką imperinę galią aplenkia naujasis decentralizuoto globalinio kapitalizmo pasaulis, kuriame įvykiai gali būti nenuspėjami, beatodairiški, žaibiški ir katastrofiški.

Žinoma, svarbu neperdėti tokio Vakarų politinio ekonominio „decentruotumo" reikšmės. Tačiau tai aiškiai liudija, jog sudėtingas ekonominis susisaistymas nereiškia, kad Vakarų galia sklandžiai, ramiai plinta pokolonijiniais laikais, ir nepaneigia globalizacijos proceso ekonominio ar kultūrinio „netolygumo". Prie šių netolygumų grįšime kitame skyriuje. Kol kas galime nustatyti ryšį tarp globalizacijos diktuojamų sudėtingesnių, nepatikimų, kintamų galios santykių ir to, ką apytikriai galime pavadinti išgyvenama „vakarietiško kultūrinio tapatumo" patirtimi. Mums čia rūpi klausimas, ar kultūrinė Vakarų hegemonija, teigiama tokių teoretikų kaip Latouche'as, iš tiesų yra išgyvenama realiose vakarietiškose visuomenėse.

Zygmuntas Baumanas šiuo atžvilgiu pažymi įdomų skirtumą tarp vakarietiško modernybės (kaip išlaisvinančio Šviečiamojo amžiaus projekto) „suvisuotinimo" pretenzijų, jai būnant kultūrinio pasitikėjimo viršūnėje, ir dabartinio Vakarų kultūros būvio, kurį jis įvardija grynuoju „globalumu". „Visuotinumas" buvo „proto viešpatavimas – gyvenimo tvarka, vergavimą aistroms pakeisianti racionalumo savarankiškumu", o jau „Globalumas"... paprasčiausiai reiškia, kad visi visur maitinsis „McDonald's" mėsainiais ir žiūrės naujausius televizijos dokumentinius vaidybinius filmus. Universalumas buvo didis projektas, herakliška užduotis. Globalumas, priešingai, yra menkadvasis tylus sutikimas su tuo, kas „ten" vyksta" (Bauman 1995: 24).

Baumano brėžiamas skirtumas tarp Šviečiamojo racionalumo „aukštosios kultūros" projekto ir kai kurių gana specifinių populiarios kultūros veiklos sričių gal kiek ir perdėtas, bet jis perteikia tą dvasią, kokia paprasti žmonės Vakaruose tikriausiai išgyvena globalų jų „pačių" kultūros plitimą. Matyt, tai gerokai priklauso nuo to, kokiu mastu vakariečiai iš tiesų jaučia-

si esą „šeimininkai“ tų kultūrinės veiklos rūšių, kurios paprastai tampa globalizuotos. Nors tai sudėtingas klausimas, manyčiau, esama labai nedidelio atitikimo tarp žmonių kasdienės sąveikos su šiuolaikine globaline „kultūros industrija“ ir jų jausenos turint išskirtinį *vakarietišką* kultūrinį tapatumą, juo labiau jie tuo tapatumu nesididžiuoja ir nesijaučia esą jo šeimininkai. Man rodos, tokie dalykai kaip „McDonald's“ restoranai ar kino centrai, rodantys itin populiarius Holivudo filmus, veikiausiai patiriami kaip tiesiog esantys „čia“, mūsų kultūros aplinkoje: tai dalykai, kuriais mes naudojamės, kurie mums įprasti ir galbūt parankūs, bet jie – nei tiesiogine, nei kultūros prasme – nėra „mūsų“.

Šiuo atžvilgiu vakarietiškos kultūros pasitikėjimo *silpimas* gretintinas su struktūrinėmis globalizuojamosios modernybės savybėmis – su tuo, kad įvairios praktikos ir institucijos „atsaistomos“ nuo vietinės aplinkos ir patenka į globalinio valdymo kontekstą. Pasaulyje, kuriame kasdienę, „vietinę“ mūsų patirtį vis labiau nulemia tolimi įvykiai bei procesai, gali būti sunku išlaikyti aiškią kasdienės kultūros nuovoką – jaučiant, jog „taip mes darome“ Vakaruose, tuos „darymus“ sąmoningai sieti su savita mūsų istorija ir tradicijomis. Šių dienų vakariečiai į globalizuotą kultūrą žvelgia toli gražu ne kupini pasitikėjimo, „įcentruoti“, užvaldyti savininko jausmo, kaip gal buvo būdinga XIX a. *Pax Britannica,* o išgyvena ją kaip prieštaringai „decentruotą“, „bevietę“ modernybę, su kuria susisieja be didelių pastangų, tačiau nejausdami „vietinės“ kultūros valdžios. Kitame skyriuje daugiausia dėmesio mes ir kreipsime į šią bendrą kultūrinės deteritorizacijos[10] prasmę.

Tačiau dabar, apibendrindami šiuos atsakus į Latouche'o pateiktą „pasaulio vakarietinimo“ tezę, galime padaryti dvi bendras pastabas.

Pirma būtų tokia: globaliosios modernybės įsitvirtinimas nebūtinai reiškia tebesitęsiantį „Vakarų“ – ne tiek abstraktaus kultūros principo, kiek realių nacionalinių valstybių grupės – kultūrinį viešpatavimą. Šiuo metu pasaulyje politiniu ekonominiu atžvilgiu neabejotinai vyrauja Vakarų nacionalinės valstybės, tačiau, kaip matėme, nėra pagrindo manyti, jog šitaip bus neribotą laiką. Svarbiausia, kad tą vyravimą lydinti Vakarų kultūrinė patirtis nėra vienareikšmis, kietakaktiškas, neabejotinas įsitikinimas savo kultūriniu pranašumu, lemtimi ar misija. Tai greičiau netikrumas dėl kažkada neabejotinų kultūrinių vertybių, tiesiogiai sietinas su pliuralistinėmis globalizacijos kultūrinėmis savybėmis, kurias skatina vis didesnių skirtingų gyvenimo būdų, įsitikinimų ir papročių suvokimas (per keliones ar

populiariosios kultūros vaizdinius). Toks pakirstas tikrumo jausmas gali sukelti būgštavimus dėl ateities – pavyzdžiui, dėl to, ar išsilaikys (turint omeny ekonomiką ir gamtosaugą) vakarietiškas, itin vartotojiškas gyvenimo būdas. Atsižvelgiant į tai, matyt, nelabai pagrįsta kalbėti apie dabartinį ar būsimą globalinį kultūros būvį kaip „Vakarų pergalę“ (Latouche 1996: 2)[11].

Antroji pastaba štai kokia: pripažįstant šią prieštaringesnę realių vakarietiškų visuomenių kultūrinę padėtį, atsiranda pagrindas suabejoti Latouche'o teigiama homogenizuojančia varomąja jėga – esą Vakarams žengiant į priekį, bus sutryptos visos kitos savitos kultūros. Galime sutikti, kad modernybė iš tiesų įtvirtina tam tikras institucijas, kurios labai plačia prasme yra „vienodos“ visame pasaulyje ir kurios nustato tam tikrą bendrą kultūrinę tvarką. Tačiau, kaip sakėme 2 skyriuje, ši tvarka gali sukelti įvairiausius kultūrinius atsakus – „keliai į ir per“ arba „strategijos prisijungti prie modernybės arba jos atsisakyti“ (García Canclini 1995),– kurių gali laikytis ir laikosi nevakarietiškos kultūros. Pasitelkime tik vieną akivaizdų pavyzdį: Vakarų technologinė mokslinė kultūra, ekonominis racionalumas, net kai kurie vartotojiškumo aspektai gali būti priimami, drauge visiškai atmetant Vakarų pasaulietiškumą, seksualines laisves, požiūrius į lytį ir šeimos santykius, viešą alkoholio vartojimą, – šitaip yra daugelyje islamiškų visuomenių (Sreberny-Mohammadi and Mohammadi 1994; Mowlana 1996). Šį ypatingą „kelią per“ modernybę gerai nusakė tunisiečių islamistų intelektualas Rachedas Gannouchi, kurį cituoja Manuelis Castellsas: „Vienintelis būdas prisijungti prie modernybės,– tai eiti savu keliu, išmintu mūsų religijos, istorijos ir mūsų civilizacijos“ (Castells 1997: 13). Vadinasi, šiuolaikinis islamas, nūdien maždaug milijardo žmonių išgyvenamas kaip pagrindinis kultūrinio tapatumo bruožas įvairiausiuose socialiniuose sluoksniuose, jokiu būdu nėra kapituliacija prieš nepalenkiamą vakarietinimo logiką. Tačiau didžiuma atvejų tai nėra tiesiog „fundamentalistinis“ atmetimas viso, kas modernu. Be to, globalizacijos procesui šiuos skirtingus kultūrinius atsakus vis labiau saistant, randasi visokiausių sudėtingų darinių, kurie gali savaip paveikti įvairius vakarietiškus modernybės variantus, ko gero, dar labiau destabilizuodami jos viešpatavimą.

Jau užtektinai pasakyta nurodant, jog gali atsirasti rimtų abejonių dėl globalizacijos kildinamos vienodos suvakarietintos kultūros. Ne pro šalį pakartoti, jog ši išvada drauge su skeptišku požiūriu į globalinės kapitalistinės monokultūros iškilimą dar nereiškia, kad globalizacija vyksta švelniai, stengiantis išlaikyti kultūrinius skirtumus ir visiškai išvengiant kokios nors

kultūros įsivyravimo. Taip, aišku, nėra. Globalizacija – netolygus procesas, kuriame būna, taip sakant, laiminčių ir pralaiminčių. Tačiau svarbiausia, kad tai yra kur kas sudėtingesnis procesas, nei jį galima nusakyti vienakrypčiu Vakarų žengimu į priekį. O šiame skyriuje mums svarbu pabrėžti štai ką – kad ir galima pastebėti paviršutiniškų kultūrų susiliejimo ženklų, išvadą apie dar didesnio kultūrinio suvienodėjimo grėsmę galima daryti tik nekreipiant dėmesio į tai, kokie sudėtingi, refleksyvūs ir nenuolaidūs yra tikrieji, konkretūs kultūrų atsakai modernybei.

GLOBALINĖ KULTŪRA: SKEPTIŠKAS POŽIŪRIS

Priešingai tiek utopinei, tiek distopinei globalinės kultūros vizijai, daugelyje visuomenės sluoksnių esama tam tikro skeptiškumo dėl *nors kokios* globalinės kultūros įsivyravimo. Šis skeptiškumas kitoks nei dalykiškesnė kritika, kurią aš išsakiau apie homogenizacijos scenarijų. Vienas jo šaltinių yra tiesiog blaivus, „realistinis“ suvokimas, jog mūsų XX a. pabaigos pasaulis yra gana akivaizdžiai susiskaidęs. Galiausiai nė vienas entuziastas nė iš tolo neregėjo įgyvendintos globalinės vienovės vizijos, o istorinių XX a. faktų visuma neteikia daug vilčių, jog ta vizija įsikūnys. Marxas tikėjo įvyksiant „pasaulinę istorinę“ revoliuciją, kuri ūmiai pakeisianti visą gyvenimą. Jeigu mes atmetame tokią galimybę, tuomet esame priversti blaiviau mąstyti apie toli gražu nesuvienytą pasaulį ir remtis tuo, ką regime. Kone iškart išblėsęs „naujos tarptautinės tvarkos“ pažadas, lydėjęs šaltojo karo pabaigą, labai paskatino dabartinį skeptiškumą globalinės kultūros atžvilgiu. Daugelyje pasaulio šalių matyti didėjant etninę, religinę ir tautinę nesantaiką, o 1995 metais Prancūzijos bei Kinijos atnaujinti branduolinių ginklų bandymai liudija, jog mes niekaip reikšmingiau nepasistūmėjome saugesnio, juo labiau vieningesnio pasaulio link. 1995 metų rugsėjo mėnesį Jungtinės Tautos savo penkiasdešimtmečio jubiliejų šventė kritikuojamos už neveiksmingą įsikišimą į karus, pavyzdžiui, Somalyje bei Bosnijoje, ir plintant kalboms apie jų institucinio bei finansinio valdymo krizę.

Tačiau, kita vertus, paskutiniame XX a. dešimtmetyje pasaulyje vyko technologinės „revoliucijos“, lygintinos su tomis, kurios įkvėpė XIX a. mąstytojų vizijas. Išties populiarūs vis naujų technologinių stebuklų *lūkesčiai*, ypač komunikacijų, kompiuterių bei informacijos technologijos srityse, nūdien atrodo reikšmingas šiuolaikinės kultūros sandaros aspektas. Šitoks

dabartinis „technoutopizmas“ akivaizdžiausiai regimas diskurse apie „globalinės informacijos greitkelį“, žadėtą žymių politikų, pavyzdžiui, JAV viceprezidento Alo Gore'o: „Jau čia pat yra technologiniai lūžiai ir ekonominės priemonės, suvienysiančios pasaulio bendruomenes“ (cituota Schiller 1995: 17). Ir tai nėra gerai pažįstamos, rinkėjams skirtos politikų „vizijos“ ar visad optimistiška korporacijų reklaminė futurologija: „Ateitis – šviesi, ateitis – rožinė“. Tai aiškiai kažkas kita. Informacijos technologijų verslininkai, pavyzdžiui, „Microsoft“ savininkas Billas Gatesas, dienraščiuose turi savo skiltis, rašo knygas apie „įsivaizduojamas“ transformacines jų technologijų galimybes (Gates 1995) ir perka „virtualias“ teises į ištisas nacionalinio meno kolekcijas. Kad ir kaip ciniškai būtum nusiteikęs viso to atžvilgiu, tai jau nėra vien žinomas korporaciniam kapitalizmui būdingas pretenzingumas. Nėra tai ir vien nežabotas techninis entuziazmas tokių žurnalų kaip *Wired*, kuris pagarsėjo pirmame Jungtinei Karalystei skirtame numeryje pacitavęs Thomasą Paine'ą: „Dabar mūsų galioje pradėti pasaulį iš naujo“. Įdomiausias tokių tekstų bruožas – trykšte trykštantis „virtualus“ optimizmas, kurį jie skleidžia gana gūdžios globalinės „tikrovės“ akivaizdoje. Pirmasis *Wired* UK redakcinis straipsnis skelbė:

> Galiausiai atėjo laikas ateitį vėl pasitikti optimistiškai ir suprasti, jog ši taiki, neišvengiama revoliucija – tai ne problema, o galimybė sau ir savo vaikams sukurti naują, geresnę civilizaciją. Pirmasis mūsų priesakas rašytojams: stebinkite mus. Antrasis: iš ateities praneškite, kas mūsų laukia – apie darbą ne darbo vietose, rinkas be šeimininkų, pramogas be masinės informacijos priemonių, pilietines nuostatas be vyriausybių, bendruomenes be kaimynystės apie sąmoningumą, aprėpiantį žemės rutulį (*Wired*, 1995: 3, sausio 1).

Žinoma, ima pagunda atmesti tokį entuziazmą kaip naivų ir nekritišką – kai kuriais atžvilgiais jis toks neabejotinai ir yra. Be to, matyt, traukos centras, apie kurį sukasi liaudiški kultūriniai siekiai – daugumos žmonių lūkesčiai, susiję su naujų technologijų poveikiu gyvenimui, – yra toli nuo vizijų ar utopijų, kurios laikomos socialininės naudos ar naujų pramogų formų šaltiniu. Tačiau visiškai aišku, kad mes negalime nepaisyti šiose globalizuojančiose technologijose glūdinčios milžiniškos transformacinės galios – jau dabar jos labai smarkiai keičia mūsų gyvenimus.

Kaip turėtume suvokti šias prieštaringas tendencijas? Keliant globalinės kultūros klausimą, maga pareikšti, jog metas tam yra labai nepalankus: akivaizdi techninė galimybė kertasi su menku kultūriniu politiniu pasitikėjimu. Bet tai, matyt, pernelyg vingru. Verčiau tokius prieštaringumus

reikia suvokti kaip būdingus pačiai globaliosios modernybės šerdžiai. Pavyzdžiui, Marshallas Bermanas teigia, kad XX a. mes jau nelabai mokame nagrinėti tokius prieštaringumus bei dviprasmybes. Palyginti su XIX a. mąstytojais, kurie „galynėjosi su modernaus gyvenimo dviprasmybėmis ir prieštaravimais kaip jo entuziastai ir priešai“ (Berman 1983: 24), mūsų reakcijos linksta į kategorišką poliškumą – modernumą aukštiname arba atsiduodame apokaliptinėms nuotaikoms. Šiuo atžvilgiu Karlas Marxas ir Billas Gatesas skirtųsi (be kitų dalykų!) gebėjimu suvokti dialektiką, glūdinčią socialinėse ir kultūrinėse technologijos prasmėse. Tačiau tokie argumentai nėra visiškai įtikinami. Man rodos, mūsų amžiaus pabaigoje gyvenimas *tikrai* yra sudėtingesnis, nei buvo ano amžiaus pabaigoje, ir mums pateikia daugiau sunkių moralinių, kultūrinių ir politinių dilemų, negu teko spręsti Marxui (ar net Nietzsche'i). Bet dar svarbiau, kad tos dilemos susijusios ne tik su intelektualais: šiuolaikiniam socialiniam gyvenimui vis labiau refleksyvėjant, tos dilemos tampa kasdienybe kur kas didesniam paprastų žmonių skaičiui nei kada nors anksčiau. Kai gyvenime apstu prieštaringumų, tarkime, nuolat naudojantis naujomis globalizuojančiomis komunikacijų technologijomis, mes turbūt visi išsiugdome sudėtingus ir niuansuotus atsakus, nors jie ir ne visada aiškiai išreiškiami.

Labai bendrai priešpriešines vienodinimo ir fragmentacijos tendencijas galima aiškinti vėlyvajai modernybei būdingos kultūrinės patirties sudėtingumu. Tai įvietinamos ir perkeliamos, tiesiogiai ir tarpiškai išgyvenamos kultūros patirtis, kurioje glūdi netikrumas dėl tapatumo ir atsirandančių vertybių. Tačiau mes galime eiti toliau ir atidžiau panagrinėti vieną iš pagrindinių veiksnių, skatinančių šiuolaikinį skeptišką požiūrį į globalinės kultūros įsivyravimo galimybę, – *tautinio tapatumo* poveikį mūsų kultūrinei vaizduotei.

Globalumas tautiniu požiūriu

Dabartinių diskusijų apie globalinės kultūros galimybes kontekste skeptiškąjį požiūrį yra labai gerai išsakęs sociologas Anthony Smithas (1990, 1991, 1995). Reikšminga, kad jis išgarsėjo savo darbais apie etniškumą ir nacionalines kultūras. Savo aptarimą Smithas sutelkia į tokį globalinės „kosmopolitinės“ kultūros vaizdinį, kurį, anot jo, galima „išvesti“, iš naujų komunikacijų, informacijos bei kompiuterių technologijų ir, kita vertus, iš „vakarietiškos postmodernių kultūrų patirties“:

Globalinė kultūra... bus sudaryta iš daugelio analitiniu požiūriu pavienių elementų: veiksmingai reklamuojamų masinio vartojimo prekių, išplėštų iš savo aplinkos liaudiškų ir etninių stilių bei motyvų margumyno, kelių bendrų ideologinių diskursų apie „žmogaus teises bei vertybes", standartizuotos kiekybinės, „mokslinės" bendravimo ir vertinimo kalbos, o visa tai remsis naujomis informacinėmis ir telekomunikacinėmis sistemomis bei jų kompiuterizuotomis technologijomis (Smith 1991: 157).

Smitho piešiamas vaizdas jo paties aiškiai netenkina. Šią galimą globalinę kultūrą jis toliau aprašo kaip „iš pagrindų dirbtinę", „lėkštą", „užgaidžią ir ironišką", „nestabilią ir beformę", „stokojančią emocinio atsidavimo tam, kas reiškiama". Viena tokios neigiamos nuomonės priežastis, matyt, ta, kad Smithas gerokai suplaka „postmodernumo" kategoriją su visokių galimų komunikacijų tarpininkaujama globaline kultūra. Tačiau atmetus jo neslepiamą antipatiją pastišui ir brikoliažui, siejamiems su postmodernia kultūra, ir jo įtarumą tai kultūrai būdingam – „kiekybiniam ir standartizuojančiam" – technologiniam racionalumui, lieka tikslingesnis skeptiškumas globalinės kultūros bendros perspektyvos atžvilgiu. Šitai galima apibendrinti jo pareikštais kaltinimais, esą globalinė kultūra būtinai „sukonstruota", neturinti istorijos, belaikė ir „be atminties".

Ką jis turi galvoje, vadindamas šią kultūrą „sukonstruota", matyti iš to, kaip apibūdinamas jos turinys. Niekas iš tikro nesieja jo nusakomų savybių – tarkime, globalinės vartojimo prekių reklamos ir diskurso apie visuotines teises bei vertybes, – o tik tai, kad jos yra globaliniai vienu metu egzistuojantys dalykai. Vadinasi, globalinės kultūros samprata yra tokia: ta kultūra esanti sąmoningai sudaryta iš įvairių skirtingų globalizacijos proceso bruožų bei pasekmių, ir nėra kas juos sujungtų draugėn, kaip tik bendra integruota kultūrinė patirtis. Šiuo atžvilgiu skeptiškumas suvoktinas kaip abejonė, ar įmanoma sumanyti „kultūrą", kuri sutaptų su įvairiomis globalizacijos proceso apraiškomis.

Tačiau Smithas tuoj pripažįsta, jog ir nacionalinės kultūros vienu svarbiu atžvilgiu yra dariniai – „įsivaizduojamos bendruomenės": „Nacijos buvo „sukurtos" ir „padirbtos" valstybės elitų, inteligentijų ar kapitalistų; kaip ir, škotų kiltai ar britų karūnavimo ceremonija susideda iš daugelio „sugalvotų tradicijų..." (Smith 1990: 177). Atsižvelgdamas į tai, jis pripažįsta, jog neturėtų stebinti poreikis kurti globalinę kultūrą „drauge su globalinėmis ekonominėmis ir politinėmis institucijomis". Tačiau jis įžvelgia esminį skirtumą tarp įtrauktų į nacijos kūrimo planus kultūrinių darinių ir tų, kuriuos jis sieja su globalinės kultūros idė-

ja. Nors nacionalinės kultūros ir yra konstruktai, tačiau jos, anot Smitho, išlieka nepalenkiamai „savitos, laiko apréžtos ir ekspresyvios". Tuo jis nori pasakyti, kad sąmoningai kuriant nacionalinį tapatumą neišvengiamai parazitiškai įsiskverbiama į prasmių gelmes to kolektyvinio tapatumo, kuris buvo bendras žmonėms, gyvenantiems tam tikroje teritorijoje, ir kuris aprėpė „jausmus bei vertybes, susijusias su perimamumo pojūčiu, bendrais atsiminimais ir bendros lemties pojūčiu" (1990: 179). Kaip tik šie prieraišumai, – kuriuos Smithas sieja su ikimoderniuoju etniniu tapatumu, „bendruomenės etnine istorija", – yra subjektyvus „pagrindas", ant kurio, jo nuomone, galima tikslingai kurti modernius nacionalinius tapatumus.

Atsižvelgiant į tokią kolektyvinio tapatumo sampratą, Smitho skeptiškumas dėl galimybių atsirasti globaliniam kultūriniam tapatumui išsikristalizuoja į nuomonę, kad globalinė kultūra neišvengiamai stokoja gyvybinių sudedamųjų dalių – bendros istorinės patirties, laiko tąsos pojūčio ir, svarbiausia, bendrų prisiminimų. Jis teigia, jog nėra „pasaulinių prisiminimų", o esantys – apie kolonializmą ir pasaulinius karus – netinka globalinės vienovės jausmams žadinti. Smithas daro išvadą, kad „globalinės kultūros projektas, priešingai globalinėms komunikacijoms, turbūt yra nepribrendęs" (1990: 180). Kadangi jo požiūris į erzacinį „postmoderniosios" kultūrinės produkcijos pobūdį toks neigiamas, gal tai ir nėra labai blogas dalykas. Tačiau jis sykiu pripažįsta, jog tiek visuotinio saugumo, tiek aukštųjų kultūrinio sambūvio ir savitarpiškumo idealų požiūriu nuolatiniai – ir dažnai agresyvūs – tvirtinimai apie etnonacionalinį kultūrinį susiskaidymą perša „niūrią išvadą".

Smitho argumentai tam tikru mastu yra įtikinami. Ypač jis teisus pabrėždamas būtiną masinį bet kokio kultūrinio tapatumo pobūdį, kurio elementai paprastai prasprūsta pro formalius struktūrinius projektus (valstybių), ir tą faktą, jog kultūriniai vaizdiniai ir tradicijos „nenusileidžia ant nebylių bei pasyvių gyventojų ir neįsirašo į jų *tabula rasa*" (1990: 179). Šis refleksyvios kultūrinės veiklos pripažinimas, kaip matėme, taip pat yra svarbi kritinė perspektyva, iš kurios reikėtų žvelgti į pesimistinius teiginius apie globalinės kultūros vyravimą. Be to, sunku nesutikti su tuo priešpriešinimu, kurį jis brėžia tarp nacionalinių tapatumų įsitvirtinimo *longue durée** ir sampratos, jog globalinį tapatumą galima greitai sukonstruoti. Nors

* Ilga trukmė (pranc.), F. Braudelio sąvoka, nusakanti ilgą istorijos tarpsnį.

nacionalinės kultūros simbolinės formos iš dalies buvo sąmoningai sumanytos, Smithas, žinoma, teisingai pabrėžia „įsišaknijusį“ laiko ir liaudies atminties poveikį.

Tačiau jo nuomonėje glūdi ir bendras skeptiškumas, kad pats nacionalinių kultūrų buvimas gali kliudyti iškilti globalinei kultūrai. Smithas suvokia, kad kultūrinio tapatumo prisiskyrimas nėra koks ypatingas dalykas; priešingai, juk visai įprasta, kad žmonės jaučiasi esą, tarkime, „jorubais, nigeriečiais ar afrikiečiais koncentriniuose priklausymo ir tapatumo ratuose“ (1991: 175, plg. Tomlinson 1991: 78). Tuomet gal nėra priežasties, dėl kurios į tapatumų visumą kuo puikiausiai negalėtų įsiterpti ir globalumas. Tačiau Smithas teigia, jog nacionalinis tapatumas, palyginti su kitomis tapatumo formomis, turi ypatingą galią, kadangi jis „nūdien teikia vienintelę politinio solidarumo viziją ir jo loginį pagrindą, kuris pajėgus sulaukti visuotinio pritarimo ir sukelti visuotinį entuziazmą. Visos kitos vizijos, visi kiti loginiai pagrindai atrodo palyginti blankūs ir neaiškūs. Jie nesuteikia išrinktumo, savitos istorijos, ypatingos lemties pojūčio“ (Smith 1991: 176).

Šiuo argumentu remiamasi teigiant, kad globalizuotame pasaulyje nacionaliniai kultūriniai tapatumai išlaiko atsparumą bei svarbą, ir su šia mintimi apskritai būtų kvaila nesutikti. Tačiau iš to peršasi išvada, jog nacionalinių tapatumų išlikimas kliudo iškilti globaliniam, kosmopolitiškam tapatumui jau vien dėl to, kad anie tapatumai visiškai užvaldo žmonių kultūrinę vaizduotę ir apibrėžia akiratį. Be to, būtų galima teigti, jog tam kultūriniam ideologiniam darbui, kurį atlieka nacionalinės valstybės, įtvirtindamos ir išlaikydamos nacionalinius tapatumus, niekaip neprilygsta joks sąmoningas simbolinis globalinių žmonijos namų kūrimas. Pagrindinė priežastis, dėl kurios vizijos apie visuotinį solidarumą atrodo „blankios ir neaiškios“, tikriausia ta, kad jos tegauna menką institucinę paramą. Jungtinės Tautos ir visos jų pagalbinės organizacijos, kurios tik ateina į galvą, yra, žinoma, pirmiausia *tarptautinės* – ne taip, kaip globaliniai organai, – ir jų funkcionavimą grindžia įsitvirtinusi nacionalinių valstybių sistema. Nors globalinės vienovės retorika yra persmelkusi JT diskursą, ji visuomet abejotinai derinama su nacionalinio suverenumo ir kultūrinio skirtingumo principų teigimu (Schlesinger 1991; Tomlinson 1991). Tuomet su nacionaliniu kultūriniu tapatumu susijusių interesų priešpriešinimą globalinio kultūrinio tapatumo interesams būtų galima aiškinti kaip „žaidimą, kurio rezultatas nulis–nulis“. Šitaip žvelgiant, atrodo, kad vargu ar artimiausiu metu dabartinės tarptautinės institucijos

imtųsi rimtai kurti globalinį tapatumą. Tad politinių institucijų ir jų derinamų kultūrinių ryšių lygmeniu (taip pat ir etnoistoriniu požiūriu) globalinės kultūros perspektyvos vėlgi atrodo miglotos. Todėl Smitho skeptiškumas, matyt, yra visiškai pagrįstas.

Tačiau reikia padaryti ir kelias svarbias išlygas, o reikšmingiausia susijusi su Smitho kritine strategija. Akivaizdu, kad jo skeptiškumo šaltinis yra tarp *dabartinės* nacionalinių kultūrų patirties ir globalinės kultūros galimybių išvedama priešpriešа. Vienu lygmeniu tai atrodo visiškai teisinga strategija, tačiau jos pasekmė ta, kad įrodinėjant remiamasi konkrečiu kolektyvinio tapatumo modeliu, konkrečiu kultūrinės vaizduotės stiliumi. Galime sutikti, kad nacionalinės kultūros *turi* istorinę teritoriją, *yra* savitos, laiko apibrėžtos ir taip toliau. Bet šis faktas savaime dar nesumenkina galimybės rastis *kokiam nors* globalinio kultūrinio tapatinimosi būdui, o tik neigia jį būsiant nacionalinės valstybės tipo. Smitho skeptiškumas iš tikrųjų nukreiptas į tokią globalinę kultūrą, kuri, Mike'o Featherstone'o žodžiais tariant, yra „aiškiai išreikšta nacionalinės valstybės kultūra" (1993: 173). Su tuo mielai galime sutikti. Globalizacija, matyt, nesukurs vienos globalinės kultūros pagal tam tikrą, istoriškai savitą nacionalinių kultūrų modelį. Tačiau pripažinus šį savitumą, galbūt paaiškės kitokie idėjos apie globalinį kultūrinį tapatumą vertinimo būdai.

Toliau „įsišaknijusio steitizmo"*

Tiesą sakant, ne pro šalį pažvelgti toliau nei įcentrinė nacionalinės valstybės bei jos kultūros trauka. Be visų argumentų, kurie remiasi nacionalinių tapatumų atspara, esama ir kitų – įtaigaujančių, kad nederėtų leisti nacionalinės valstybės šešėliui viską užtemdyti.

Pirmiausia nacionalinės valstybės įtaką kultūrinei vaizduotei galime įtraukti į platesnę diskusiją apie apskritai socialiniuose moksluose išplitusį „valstybėn centruotą" konceptualizavimą. Pavyzdžiui, geografas Peteris Tayloras neseniai kritikavo „įsišaknijusį steitizmą", kuris, anot jo, būdingas pagrindinei socialinių mokslų krypčiai ir kurio pasekmė ta, kad „socialinės žinios suvalstybinamos". Kitaip tariant; „ontologiniu požiūriu, kuriuo ir grindžiami socialiniai mokslai, pagrindinė erdvė yra suverenios teritorijos,

* Ekonominė teorija, aiškinanti, kad ekonomiką lemia valstybė.

kartu nustatančios politiniu pasaulio žemėlapiu vadinamą mozaiką" (Taylor 1996: 1919). Tayloras teigia, jog sociologijos, politinių mokslų ir ekonomikos disciplinos dar visai neseniai nepripažino (juo labiau nesuproblemino), kokiu mastu jos iš tiesų yra „valstybės kūriniai" jau vien dėl to, kad pačios sąvokos „socialinis", „politinis", „ekonominis" priklauso tam tikrai istorinei konfigūracijai, iš kurio jos ir kilo XIX a. pabaigoje.

Tayloro nuomone, svarbiausias „įsišaknijusio steitizmo" socialiniuose moksluose padarinys tas, kad „steitizmas", ilgai laikytas savaime suprantama, *vienintele* erdviškumo forma, išstūmė alternatyvias socialinio pasaulio erdvines sampratas. Šiuo atžvilgiu jo argumentas mūsų diskusijai itin svarbus, nes Tayloras išsako mintį, kad dėl simbiotinio valstybės, kaip politinės „galios talpyklos", ryšio su tauta, kaip kultūrinio tapatumo (neva turinčio pirmapradžio etniškumo šerdį) šaltiniu, nacionalines valstybes imta „sugamtinti" – laikyti beveik tokiais pat „gamtiniais" erdviniais reiškiniais kaip „upės, kalnynai ir kranto linijos". Tad „dėl savo „gamtiškumo" valstybės užkirto kelią visiems kitiems socialiniams pasauliams, o susiskaidžiusio suverenumo erdviškumas įaugo į modernią visuomenę" (1996: 1920). Akivaizdi viso to reikšmė kultūrinei vaizduotei – jai sunku, įsivaizduojant teritorinį tapatumą, peržengti nacionalinę valstybę.

Tačiau Tayloras teigia, kad globalizacijos poveikis dabar pakerta tikėjimą šia socialinių mokslų ortodoksija ir kad visokio pobūdžio tarpdisciplininiuose tyrinėjimuose – tarp jų ir kultūros studijose – iškyla „nauja heterodoksija", „kuri atveria naujas erdves" (1996: 1928).

Tame plačiame kontekste jau galime svarstyti alternatyvias globalizuotos kultūros sampratas, kurios leistų mums išsiveržti iš nacionalinių kultūrų metamo šešėlio. Mums dera apsvarstyti su globalizacijos procesu susijusius veiksnius, mažinančius ar kaip kitaip silpninančius tą poveikį, kurį tauta daro kultūrinei savo gyventojų vaizduotei. Tarp tų veiksnių gali būti poveikis vadinamosios globalinės „kultūros industrijos" – „sukomercintų masinių prekių", kurias taip niekina Smithas, – tačiau tas poveikis reiškiasi sudėtingiau, nei jis pripažįsta. Užuot kultūros prekes laikę tiesiog slegiančios globalinės standartizacijos ar homogenizacijos vaizdiniais, galime suvokti, kaip jų vartojimas prisideda prie bendro „kultūrinio atsaistymo" patirties ar – kaip tai vadinsiu kitame skyriuje – prie būdingos modernioms visuomenėms deteritorizacijos. Deteritorizacijos sąvoka apims daugelį kasdienės patirties aspektų – mūsų nuolatinį globalizuojančių komunikacijų ir informacinių technologijų naudojimą, „transnacionalinę" žmonių pri-

klausomybę darbo atžvilgiu (dirbant užsienyje registruotoje tarptautinėje kompanijoje), vis stiprėjančią nuovoką, jog dėl globalizuojančių procesų nacionalinė valstybė nebepajėgia savo gyventojų „aprūpinti gėrybėmis" (užtikrinti darbo vietų, stabilios valiutos ir palūkanų normų) ar valdyti fizinės aplinkos kokybę.

Pernelyg nesileidžiant į smulkmenas, nedaug kuo galima pagrįsti idėją, esą iškils viena, unifikuota globalinė įprastai suvokiama kultūra. Šiuo atžvilgiu mūsų analizė gerokai sutampa su skeptišku Smitho požiūriu. Be to, aš neneigiu, jog artimoje ateityje nacionalinės kultūros tikriausiai išliks labai reikšmingos kultūrinio tapatumo gairės. Tačiau manau, jog kultūrinės patirties ir tapatumo stilius tikrai bus paveiktas sudėtingų ir įvairiaformių savitarpio santykių, įsiskverbimų ir kultūrinių mutacijų, būdingų globalizacijai dabartinėje modernybės pakopoje. O to proceso metu randasi ne tik kitokios, sudėtingesnės, tapatumo padėtys, bet ir kitokie kultūrinio tapatinimosi *būdai*. Toliau ir aptarsime kaip tik šias mūsų vadinamajai deteritorizuotai, *globalizuotai* kultūrai būdingas sudedamąsias dalis, o ne monolitinį *globalinės* kultūros vaizdinį.

4. Deteritorizacija: globalizacijos kultūrinės sąlygos

Ankstesniame skyriuje aptarėme „akivaizdžiausią“, nors, kaip pasirodė, mažiausiai tikėtiną globalizacijos reikšmę kultūros pokyčiui – klausimą, kokios yra galimybės rastis vienai unifikuotai globalinei kultūrai, nesvarbu, kaip į tas galimybes žvelgiama – su lūkesčiu ar su laime. Šiame skyriuje mes eisime aplinkiniu keliu. Jame gvildename plačią konceptualią kategoriją, kuria remdamiesi apsvarstysime kultūrines globalizacijos reikšmes. Ši kategorija aprėpia daugelį kasdien išgyvenamų globalizuotos (skirti nuo globalinės) kultūros aspektų, tačiau juos susieja su viena pagrindine prielaida, jog globalizacija iš esmės pakeičia santykį tarp mūsų gyvenamų *vietų* ir mūsų kultūrinių užsiėmimų, patirčių bei tapatumų. Morley ir Robinsas provokuojamai teigia, jog „vietos jau nėra aiškios mūsų tapatumo atramos“ (1995: 87). Pasitelkę „deteritorizacijos“ sąvoką, pabandysime išsiaiškinti, kodėl taip galėtų būti.

DETERITORIZACIJOS SĄVOKA

Keli teoretikai, nagrinėdami globalizacijos procesus, vartoja terminą „deteritorizacija“ (pavyzdžiui, Appadurai 1990; García Canclini 1995; Mlinar 1992; Lull 1995; Featherstone 1995; Mattelart 1994; Morley and Robins 1995; Latouche 1996), o kiti šio proceso aspektams apibūdinti vartoja artimus terminus „delokalizacija“ (Thompson 1995) arba „išvietinimas“ (Giddens 1990). Nors šie terminai vartojami[1] nevienodai, mano manymu,

galima nustatyti *bendrą* šios sąvokos reikšmę, padėsiančią mums suprasti globaliosios modernybės nulemtus plačius vietos ir kultūros sąveikos pokyčius. Tad aš norėčiau vartoti terminą „deteritorizacija" labai plačiai, kad būtų galima perprasti tai, ką García Canclini vadina „kultūros „gamtiško" ryšio su geografinėmis ir socialinėmis teritorijomis nutrūkimu" (1995: 229). Bet pirmiausia norėčiau trumpam grįžti prie Giddenso nuomonės apie laiko atsitolinimo nuo erdvės ir mūsų patiriamo atsisaistymo nuo vietos reikšmę.

2 skyriuje matėme, jog pagrindinis Giddenso argumento aspektas yra tas, kad modernybė socialinius santykius laisvina iš įvairių apribojimų, būdingų ikimoderniųjų visuomenių gyvenamose vietovėse vyravusiam bendravimui akis į akį, ir leidžia santykiams nusitiesti laike bei erdvėje, o tai, jo įsitikinimu, ir yra globalizacijos esmė. Tačiau toks atsisaistymas, žinoma, nereiškia, kad žmonės liaujasi gyvenę „tikrose" vietovėse. Tad kultūrinės patirties atžvilgiu tampa svarbu, kaip tie nusitiesę socialiniai santykiai paveikia vietovių, kuriose paprastai gyvename, pobūdį. Giddensas šį pokytį nusako „fantasmagoriškumu", kuris darosi vis būdingesnis modernioms vietovėms. Jaukioje, pažįstamoje aplinkoje, kurioje nuolat zujame, glūdi tolimų socialinių jėgų ir procesų įtakos.

Tačiau Giddensas prieštarauja gerai žinomam teiginiui, esą modernybė reiškia, jog prarandamas egzistencinis jaukumas ir vietinės bendruomeniškos patirties užtikrintumas, kadangi vis stiprėja „abstrakčios" socialinės jėgos, kurios formuoja mūsų gyvenimus. Jo nuomone, kasdienėje vietinės aplinkos patirtyje mes išlaikome artumo pojūtį, tačiau šį artumą žadina jau ne „lokalizuotos vietos savitumai". Žmonės savo gyvenamose vietose dar gali jaustis „kaip namie", bet tam tikru lygmeniu jau suvokdami, kad tai „fantasmagoriškos" vietovės, kuriose pažįstamos savybės dažnai nėra būdingos vien tai vietovei ar jos „organinei raidai", bet veikiau yra tolimų jėgų „įskiepytos" į tą vietovę:

> Vietinis prekybos centras yra aplinka, kurioje laisvumo ir saugumo jausmą diegia pastatų išdėstymas ir gerai apgalvotas lankomų vietų planas. Tačiau visi čia apsiperkantys žino, kad dauguma parduotuvių priklauso didelėms firmoms ir jų gali rasti kiekviename mieste, o gausybė panašaus plano prekybos centrų esama ir kitur (1990: 141).

Tad modernybėje „išvietinimo" pojūtis yra ne susvetimėjimo, o dviprasmybės pojūtis. Žmonės savo gyvenamas vietoves fenomenologiškai „valdo" savita *laikinąja* prasme, tam tikru lygmeniu pripažindami, jog šį valdymą formuoja ne čia esančios „jėgos". Toks suvokimas, žinoma, susijęs su

tuo, kad tikrovėje vietinė visuomeninių erdvių nuosavybė nuolat silpnėja tiesiogine materialine prasme dėl kapitalo globalizacijos. Per pastaruosius keturiasdešimt metų smulkią mažmeninę prekybą – „parduotuves ant kampo“, priklausiusias vietinėms šeimoms ir kitados paplitusias tiek po visą Jungtinę Karalystę, tiek po daugelį Europos šalių, išstūmė prekybos centrai[2] ir gana anachronistiškai vadinamos „pagrindinės gatvės“ parduotuvių tinklas, išplitęs prekybiniuose rajonuose. Tokios parduotuvės prekybiniame centre – jau savaime dviprasmiška visuomeninė/privati erdvė, kurios iki septintojo dešimtmečio Jungtinėje Karalystėje nebuvo, – pasirodo ir dingsta globalinių rinkos jėgų valia, o ne kaip vietinės valios išraiška, kuri skirtųsi nuo suplanuoto maisto tiekimo.

Bet faktai byloja ne tik apie viešų bendruomeninių erdvių pokyčius. 2 skyriuje matėme, jog asmeniškiausias modernybės vietas – mūsų privačias gyvenamas erdves – galime sugretinti su gyvenamaisiais būstais ikimoderniose visuomenėse pagal jų sąlyginį „atvirumo pasauliui“ laipsnį, ypač namuose nuolat ėmus naudoti komunikacijų technologijas. Taigi visais lygmenimis pasikeitė kasdienės mūsų kultūrinės patirties ir vietos ryšys. Giddenso žodžiais, „keičiasi pats erdvinės patirties audinys, sujungdamas artumą ir atstumą taip, kaip ankstesniais amžiais buvo sunku įsivaizduoti“ (1990: 140).

Pasitelkęs deteritorizacijos kategoriją aš ir bandysiu aiškintis šią patirtį. Moderniose visuomenėse ji esmiškai būdinga kasdieniam mūsų gyvenimui: susijusi kone su visais kasdienės mūsų veiklos aspektais, ji tapo „natūrali“ ir savaime suprantama nuolatinėje patirties tėkmėje, tačiau tai sykiu yra sudėtinga ir dviprasmiška kultūros būsena. Svarbu pabrėžti šį dviprasmiškumą ir atskirti deteritorizacijos būvį nuo tvirtinimo, kad globalioji modernybė savo telkiančiu, centralizuojančiu poveikiu ardo tikrąsias vietoves. Aš nemanau, jog taip yra, tačiau labai panašūs terminai „iš-vietinimas“, „de-lokalizacija“ iš pirmo žvilgsnio perša tokią mintį. Paryškindami šį svarbų skirtumą, galime apsvarstyti mintį, kad modernybė tikrąsias vietoves pakeičia „bevietiškumu“.

Bevietiškumas

Prancūzų antropologas Marcas Augé šitaip apibūdina „bevietiškumą“:

Jeigu kokią nors vietą galima apibūdinti kaip sąsajinę, istorinę ir susijusią su tapatumu, tuomet erdvė, kurios negalima apibūdinti kaip sąsajinės, istorinės ar susijusios su tapa-

tumu, ir bus nevieta... Pasaulis, kuriame žmonės gimsta klinikose ir miršta ligoninėse, kur perėjimo punktų ir laikinų būstų gausėja prabangiomis arba nežmoniškomis sąlygomis (viešbučių tinklai ir neteisėtai užimtos patalpos, atostogų klubai ir pabėgėlių stovyklos, lūšnynai...), kur vis tankėja transporto priemonių – apgyvendintų erdvių – tinklas, kur prekybos centrų lankytojai, automatai ir kreditinės kortelės bendrauja be žodžių, gestais, su abstrakčia, tiesiogine prekyba, ten pavienei asmenybei, trumpalaikiškumui, laikinumui ir efemeriškumui atsidavęs pasaulis teikia antropologui (ir kitiems) naują objektą (Augé 1995: 78).

Augé teigia, kad šiuolaikinė kapitalistinė modernybė sukuria ypatingą kasdienės vietinės patirties būdą, kurį jis vadina „supermodernybe", apibrėžiančia vis didėjančias mūsų sąveikas su šiuo „bevietiškumu". Jo pavyzdžiai yra oro uostų išskridimo vestibiuliai, prekybos centrai, greitkeliai ir techninio aptarnavimo stotys, bankų automatai ant gatvės kampo, greitieji traukiniai. Šios supermodernios vietos, jo supratimu, yra „nevietos", kitokios nei „antropologinės vietos", kurios „kuria organišką socialumą" (1995: 94).

Kaip „antropologinės vietos" pavyzdį – ta vieta teikia kultūrinį tapatumą bei kultūrinę atmintį ir kasdien pasikartojančia „organiška" socialine sąveika jos gyventojus susieja su vietos istorija – jis pateikia apibendrintą tipiškų Prancūzijos provincijos miestelių centrų aprašymą, „kokie jie atrodė Trečiosios respublikos laikais... pagrindinės kavinės, viešbučiai ir verslai susitelkę miestelio centre, netoli turgaus aikštės":

Kaip įprasta, sekmadieniais ar turgaus dienomis, centras „atgyja". [Tai vieta], kur susikerta ir susipina pavieniai keliai, kur ant bažnyčios laiptelių, priešais rotušę, prie kavinės baro ar duonos parduotuvės tarpduryje persimetama keliais žodžiais ir iškart užmirštama vienatvė. Sekmadienio rytais šiuolaikinei Prancūzijos provincijai vis dar būdingas toks tingokas ritmas ir šnekus nusiteikimas (1995: 66–67).

Šių „tikrų" vietų aprašyme dar neabejotinai girdėti nostalgiška gaida. Bet įdomu tai, kad Augé tas vietas laiko ne išnykstančio „tradicinio gyvenimo" dalimi, o ypatybe, būdinga ankstesniam pačios modernybės tarpsniui – jo vadinamai „bodleriškajai" modernybei (p. 92), kurioje vis dar regimas dabarties ir praeities, seno ir naujo ryšys, o kasdienėje saveikoje išsaugoma vietos, atminties ir tapatumo sąsaja. Anot jo, šiuolaikinėje Prancūzijoje bodleriškoji modernybė vis dar gyva, bet jai kelia grėsmę „supermodernybės" antpuoliai. Tame „bevietiškume" natūralūs „šnekėjimo" santykiai pakeičiami nebyliais ženklais: instrukcijomis bankomatų monitoriuose („Prašom ištraukti savo kortelę. Ačiū, kad esate mūsų klientas") arba apšviečiamais užrašais greitkeliuose

(„Kelyje A3 – dviejų kilometrų kamštis“). Turgaus aikštėje vyrauja linksma nuotaika, prekybos centro parduotuvėje pirkėjas vienišas tylomis „bendrauja“ tik su etiketėmis, instrukcijomis ir automatinėmis svarstyklėmis. Netgi tikrosios „antropologinės vietovės“ pašaliečiui gali virsti „bevietėmis“, kai jų tikroji išgyventa istorija tampa „tekstualizuota“. Kaip pavyzdį Augé aprašo potyrį važiuojant greitkeliu, kuris aplenkia provincijos miestus, tačiau pakelėse stenduose reklamuojamos jų įžymybės kaip istorinio paveldo paminklai: „Vairuotojus, lekiančius *autoroute du sud** kviečiame atkreipti dėmesį į kaimą su trylikto amžiaus kariniais įtvirtinimais, į garsų vynuogyną, Vezelėjaus „amžinąją kalvą...“ (p. 97). Augé nuomone, greitkelio nevietiškumą kaip tik ir nusako tai, kad ji aplenkia tikrąsias vietas, bet kelkraščiuose įtaisyti stendai siekia jas suprekinti. Šią temą Augé tęsia aptardamas greitkelių techninio aptarnavimo stotis, „vis labiau atliekančias agresyvų vaidmenį kaip regioninės kultūros centrai, kur parduodamos įvairios vietinės prekės, žemėlapiai ir turistiniai vadovai“. Jo mintis ta, kad anoniminės, erzacinės, bevietės aptarnavimo stotys, – turbūt arčiausiai „realios vietos“, prie kurios priartėja keliaujantys, – yra tam tikra antropologinės vietos simuliakras. Toks pat argumentas taikytinas ir kelionėms greitaisiais TGV** traukiniais, kur vaizdai geležinkelio kompanijos žurnaluose keleiviams atstoja tikrąsias vietas, nebeįžiūrimas pro traukinio langus – traukiniui pralekiant net stočių pavadinimų jau neįmanoma perskaityti. Todėl į vietoves vis labiau „įsiskverbia tekstai.“

Kaip galėjome įsitikinti, „bevietiškumas“ – tai atšiaurios šiuolaikinės modernybės lokalios vietos, kur vyrauja vienatvė (net esant kitiems), tyla, anonimiškumas, susvetimėjimas ir nepastovumas. Tai vietos, kur bendravimas yra instrumentinis ir „sutartinis“ – *Gesellschaft**** apoteozė,– jos atsietos nuo bet kokio natūralaus ryšio su bendruomene, gyvuojančia laiko tąsoje. Augé argumentai, be to, pirmenybę teikia „lokalumui“, kadangi jis įkūnijantis tikrumą. Efektyvus susisiekimas greitaisiais traukiniais ir greitkeliais priešpriešinamas „*vietiniam* [geležinkelių] aptarnavimui ir *vietinės* reikšmės keliams“, kurie „įsiskverbdavo į kasdienio gyvenimo intymumą.“ Ypač vietiniai traukiniai, pamažu slinkdami pro namų galukiemius, „netikėtai užklupdavo provincialus uždaruose kasdieniuose jų gyvenimuose už fasadų, iš kiemo, virtuvės ar miegamojo pusės“ (p. 98–99).

* Pietų greitkelis *(pranc.)*.
** Elektriniai greitieji traukiniai Prancūzijoje.
*** Visuomenė *(vok.)*.

Būtų galima iškart kritiškai atkirsti, jog į visa tai galima žiūrėti kaip į dar vieną antimodernios „susvetimėjimo teorijos" variantą, žadinantį palyginimą su mitiškuoju *Gemeinschaft.** Tačiau šitaip būtų pražiūrėtas svarbiausias dalykas, kad nevietos, nors ir kaip problemiškai atribojamos nuo antropologinių vietų „autentiškumo", vis dėlto yra tikrai naujas, ypatingas kultūrinis–erdvinis reiškinys, savitas XX a. pabaigos mūsų kultūrinio peizažo bruožas. Į šiuos naujus ryškiausius bruožus Augé žvelgia etnografo akimis ir, manau, įtikinamai teigia, jog „tam tikra bevietiškumo patirtis (neatskiriama nuo daugmaž aiškiai suvokiamo istorijos greitėjimo ir mūsų planetos mažėjimo) nūdien yra esminis visos socialinės egzistencijos elementas" (p. 119).

Taigi bevietiškumo patirtis ir yra tas *aspektas,* kurį aš noriu suvokti remdamasis deteritorizuota kultūra. Tačiau svarbu neperdėti jo reikšmės. Pirmiausia Augé aprašomos lokalios vietos dar nenusako – jis pats daro tokią išvadą – visuminės modernios kultūrinės–erdvinės patirties: moderniose visuomenėse „tikrosios" vietos ir „nevietos" „susipina ir susiraizgo" (p. 107). 1 skyriuje aiškinomės erdvinį ir kultūrinį tarptautinių oro uostų „pasaulio" ir už tvoros esančio rajono sambūvį. Tik gresia pavojus, kad deteritorizaciją imsime taikyti *vien* šiam tranzitiniam ir nepastoviam pasauliui. Tai skatina vienas Augé diskurso bruožas – į visas lokalias vietas jis žvelgia kaip amžinas *keleivis,* pralekiantis pro šalį traukiniais, automobiliais ar lėktuvais. Tokia nuomonė paryškina susvetiminantį, individualizuojantį, sutartinį bevietiškumo pobūdį.

Imkime pavyzdį, kaip registruojami keleiviai Ruasi 1 oro uoste, kuris kaip leitmotyvas eina per visą Augé knygą. Pabrėždamas sutartinį ten esančių santykių pobūdį, persmelkiantį dokumentų pateikimo tvarką, nustatančią keleivių buvimo oro uoste „teisėtumą", – bilietų, įlipimo į lėktuvą talonų, pasų, vizų tikrinimas, – tokį bendravimą jis priešina „kalbos, vietinių ryšių, nerašytų gyvenimiškos nuovokos taisyklių bendrininkavimui, kuris būdingas „antropologinėms vietoms". Taigi jis meta iššūkį: „Pabandykite įsivaizduoti, kaip Durkheimas išanalizuotų keleivių salę Ruasi oro uoste!" (p. 94). Tačiau jis neatsižvelgia į visiškai kitokią Ruasi oro uosto patirtį, kurią sukaupė čia dirbantys registratoriai, nešikai, valytojai, maisto tiekėjai, apsaugos darbuotojai ir pan. Šiems žmonėms oro uosto bevietiškumas

* Bendruomenė *(vok.).*

aiškiai yra „tikroji“ vieta – jų darbovietė. Ir mes galime manyti, jog tai patirčiai būdingas visas antropologinis sodrumas – nerašytos „gyvenimiškos nuovokos“ taisyklės, kasdienio tarpusavio bendravimo subtilybės, draugystė, konkurencija ir panašūs dalykai, būdingi kiekvienai darbovietei[3]. Vadinasi, kai kurių vietų pervadinimas „nevieta“ aiškiai nėra absoliutus, o labiausia priklauso nuo *požiūrio.*

Be to, nėra būtina, kad „nevieta“ taip jau esmiškai susvetimintų, – ten taip pat gali užsimegzti socialiniai santykiai. Palyginkite Augé aprašytą instrumentinę sąveiką prie parduotuvės kasos: „Pirkėjas... savo kredito kortelę paduoda jaunai moteriai, tylinčiai, kaip ir jis (bent jau nelabai šnekiai), kuri kiekvieno pirkinio ženklą prideda prie dekoduojančio kasos aparato jutiklio...“ (p. 100), su visai nepanašiu britų lesbietės aprašytu bendravimu apsiperkant prekybos centre:

> Smagu lankytis Sainsbėrio parduotuvėje... Kaskart aš ten sutinku daugybę lesbiečių... tai labai malonu! Ir žmonių, kurių nemačiau šimtą metų, taigi galiausiai – nors pirkdama porą dalykėlių manei per dvidešimt minučių persimesianti keliais žodžiais – įsišneki su žmonėmis – ir man tai labai patinka (Bell and Valentine 1997: 138).

Drįstume paklausti, kuo tai skiriasi nuo susitikimų ant bažnyčios laiptelių ar bodleriškosios modernybės *mairie** laiptų? Žinoma, kitoks yra „vėlyvosios modernybės“ socialinių santykių audinys, tačiau tai nėra esminis skirtingumas, kurį galėtume nusakyti natūralius santykius priešindami sutartiniams. Esmė ta, kad bevietiškumą galima suvokti kaip ypatingus, kitokius „deteritorizuotų“ lokalių vietų atvejus, įkūnijančius nutolintus santykius, tačiau jie nebūtinai yra sterilūs socialiniu ar kultūriniu požiūriu. Mike'as Featherstone's išsako panašią mintį, aptardamas smulkius, subtilius, bet savaime suprantamus socialinius papročius bei ritualus, kurie perteikia kultūrinį *bet kokios* vietovės savitumą – „namų jaukumą“ – visiems čia gyvenantiems ir dirbantiems: „nežymus ritualas kompanijoje paeiliui statant išgerti...“ Cituodamas garsųjį Gertrudos Stein posakį apie Ouklendą Kalifornijos valstijoje – „Ten nėra čia“, – jis parodo, kaip šitai galima suvokti, jog „aiškiai stokojama... emocinių ar simbolinių nuosėdų, įsigėrusių į materialų pastatų audinį, aplinką ir išreikštą socialinio gyvenimo praktiką“ (Featherstone 1995: 94). Bet, kaip žinome, tai žvilgsnis į lokalią vietą iš kultūrinės išorės: Stein pašmaikštavimas, anot Featherstone'o, susi-

* Rotušė *(pranc.).*

jęs su „atpažįstamo kultūrinio kapitalo" stoka, tuo tarpu tikriesiems Ouklendo gyventojams ta vieta atrodo prasminga ir turtinga emocijų – gal net vaizdinga – vietovė. Vietos gyventojams Ouklendo „čia" yra tas faktas, kad „jie čia yra".

Tad deteritorizacijos sąvoka turėtų apimti šiuolaikinės vietovių kaitos naujumą – ir teigiamus, ir neigiamus jos bruožus, – nepasiduodama pagundai tai suvokti kaip paprasčiausią kultūrinės sąveikos nuskurdinimą ar išnykimą. Apsvarstę, kokia yra hipotetinė globaliosios modernybės „išgyvenama patirtis", geriau suprasime šį būdingą deteritorizacijos dvilypumą.

KASDIENĖ DETERITORIZACIJOS PATIRTIS

Raymondas Williamsas šią patirtį nusakė (tiesą sakant, anksčiau nei daugelis ėmė kalbėti apie globalizaciją) tokiu buržuazinio, „kosmopolitiško", vakarietiško gyvenimo būdo literatūriniu vaizdeliu:

> Kartą gyveno anglas, kuris dirbo Jungtinėse Valstijose įsikūrusios tarptautinės korporacijos Londono biure. Vieną vakarą jis važiavo namo savo japonišku automobiliu. Jo žmona, dirbusi firmoje, eksportuojančioje vokišką virtuvės įrangą, jau buvo namuose. Kai eismas būdavo intensyvus, mažas itališkas jos automobilis būdavo greitesnis. Po geros vakarienės – Naujosios Zelandijos ėrienos, kalifornietiškų morkų, meksikietiško medaus, prancūziško sūrio ir ispaniško vyno – juodu susėdo žiūrėti televizoriaus, pagaminto Suomijoje. Buvo rodomos iškilmės karo dėl Folklendų salų metinėms pažymėti. Žiūrint jiems pabudo patriotiniai jausmai ir pasididžiavimas, kad yra britai (Williams 1983: 177).

Williamsas pasitelkia šį vaizdelį, pradėdamas diskusiją apie prieštaringą šiuolaikinio nacionalinio tapatumo pobūdį, ir mes ją *galėtume* pratęsti svarstydami, kaip dėl globalizuojamos kasdienės patirties darosi vis sunkiau išlaikyti pastovų „vietinio" kultūrinio ir tautinio tapatumo pojūtį, kadangi į kasdienius mūsų gyvenimus vis labiau įsismelkia iš toli atklydusios įtakos bei patirtys. Šios (gana patenkintos savimi) poros patirtimi galime pailiustruoti platesnį deteritorizacijos turinį, pernelyg neįsitraukdami į diskusiją apie tautybę, ko stengėmės išvengti ankstesniame skyriuje.

Kadangi teigiama, kad globalizacija yra sparčiai greitėjantis procesas, šią hipotetinę porą būtų įdomu papildyti naujesniais duomenimis, apimančiais

du paskutinius XX a. dešimtmečius. Pirmiausia tektų apsvarstyti sparčią „pasaulinių įvykių“ raidą. Tiems penkiolikai ar daugiau metų prabėgant televizoriaus ekranu, ta pora regėtų dideles ir nenumatytas permainas, didžiuma jų būtų tiesiogiai susijusios su plačiu globalizacijos procesu – kaip padariniai arba ją skatinantys veiksniai. Pavyzdžiui, Černobylis bei jo (tiesioginiai ir netiesioginiai) padariniai, Berlyno sienos nuvertimas ir komunistinio pasaulio žlugimas, judėjimas dėl glaudesnės Europos Sąjungos, simbolizuojamas Mastrichto sutarties ir vieningos Europos valiutos; globalinių kapitalistinių rinkų dereguliacija, kurios pavyzdys yra Londono akcijų biržos suduotas „Didysis smūgis“; aukščiausio lygio pasauliniai susitikimai aplinkos taršos ir klimato pokyčių klausimais ir, žinoma, karai – Beirutas, Persų įlanka, Somalis, Bosnija, Ruanda, – vykę aukštesniu techniniu lygiu ir „tiesiogiai“ stebimi tos poros svetainėje.

Tokie pasauliniai įvykiai bent dviem atžvilgiais gali sietis su kultūrine deteritorizacijos patirtimi. Pirma, kai kurie jų tiesiogiai paveikė žmonių gyvenamas materialines sąlygas bei aplinką. Tarkime, Europos Sąjungos reguliavimai gali paveikti (teigiamai ar neigiamai) smulkius vietinius verslus, ES regioninės plėtros dotacijos gali pakeisti apleistų miesto vidinių rajonų aplinką. Žmonės šiuos veiksmus išgyvena kaip nepateisinamą kišimąsi ir grėsmę „mūsiškiam, britiškam gyvenimo būdui“, kaip naujo, tegul nelabai aiškaus europietiško tapatumo pažadą ar „bendruomeninį“ projektą, o šitai daugiausia priklauso nuo to, kiek jie gauna ir kiek netenka. Tačiau sykiu neabejotinai stipriau įsisąmoninama, kokią reikšmę turi „tolimos“ jėgos, esančios už to darinio, kurį mes esminiu lygmeniu ir per ilgą istorinį tarpsnį įpratome laikyti savo „natūralia“ ir įteisinta valstybe, kitaip tariant, už teritorinių mūsų nacionalinės valstybės sienų[4]. Europos Sąjungos įstatymų poveikio atveju tolimų veiksnių išgyvenimas gali būti siejamas su konkrečiais (gal kiek mįslingais) tarptautiniais politiniais ir ekonominiais procesais ir su aiškiais veikėjais bei valdžios būstinėmis (Briuselio „eurokratais“). Tačiau kiti įvykiai gali turėti skaudesnių ir tarsi nenumatomų padarinių – tarkime, pasaulinių kapitalistinių rinkų svyravimai vidaus ekonomikai. Ryškiausios jų yra periodinė tarptautinių akcijų biržų arba valiutų krizės – „juodosios dienos“, apie kurias buvo kalbėta 3 skyriuje. Žmonės, patirdami tokių įvykių poveikį – darbui, paskolų palūkanoms ar santaupoms, – be abejo, paprastai pasijunta nesaugūs, planuodami savo gyvenimą, ir mažiau pasitikintys nacionalinės vyriausybės galiomis valdyti įvykius. Tačiau platesne prasme tokie įvykiai gali praplėsti pavienio žmo-

gaus „fenomenalųjį pasaulį“: suvokdami, kas reikšminga jų asmeniniam gyvenimui, žmonės tikriausiai dažniau turi galvoje ir tolimus įvykius bei procesus. Tai galbūt vienas deteritorizacijos aspektų: kasdienėje žmonių patirtyje vis platėjantis aktualus horizontas, kuris iš uždaros aplinkos, sutelktos fizinėje vietovėje ar politiškai nužymėtoje teritorijoje, atitraukia ne tik „kultūrinę savivoką“, bet ir, svarbiausia, individualaus „gyvenimo planavimo“ procesus.

Žinoma, toks poveikis būna netolygus – tarkime, tolimi karai žmonių kasdienei patirčiai gali neturėti tokios tiesioginės įtakos kaip ekonominės krizės. Tačiau kitu atžvilgiu kariniai konfliktai kasdienėje patirtyje juntami tiesiogiai ir įgauna grėsmingesnį pavidalą nei kada anksčiau, ir taip yra dėl to, kad globalizuojančios žiniasklaidos technologijos, ypač televizija, juos „pristato“ mums tiesiai į namus. Žiniasklaidos vaidmenį – ir su ja susijusią ypatingą „fenomenologiją“ – kultūrinėje globalizacijoje aptarsime 5 skyriuje. Čia svarbu tik bendrais bruožais nusakyti didelę žiniasklaidos reikšmę deteritorizacijos procesui. Iš pradžių atkreipkime dėmesį, kad žiniasklaida bei komunikacinės technologijos yra persmelkusios moderniąją kasdienę patirtį, ir apsvarstykime, kaip tarpiška, tarpininkaujama patirtis atmiešiama „betarpiška“ patirtimi.

Tad grįžkime prie mūsų keliaujančios laiku poros. Būdami pasiturintys verslo žmonės, kuriuos lydi sėkmė, devintojo dešimtmečio pradžioje jie ėmė pirkti naujas komunikacijų technologijas, kad „neatsiliktų“ nuo pasaulio, tad naudojasi palydovine ar (apdairiau) kabeline televizija, turi mobiliuosius telefonus, pranešimų gaviklius, fakso aparatus, kompiuterius ir portatyvinius kompiuterius, modemus susijungė su internetu ir taip toliau. Juodu dabar nuolat gauna ir siunčia žinutes elektroniniu paštu, galbūt net naršo po internetą, užuot žiūrėję televizorių. Įdomiausia, kad jie tomis komunikacijų technologijomis naudojasi kaip savaime suprantamu dalyku, jos jau nė kiek nestebina ir įaugo į kasdienį gyvenimą. Tačiau kaip jie patiria, kad jų namai dabar „atviresni“ informacijai? Viena tiesiogine prasme jie yra, ar bent gali būti, daug geriau informuoti. Pavyzdžiui, dabar jie gali rinktis, kaip naujausius įvykius nušviečia ne tik įvairūs nacionaliniai „žemiški“ transliuotojai (BBC ar ITN), bet ir komerciniai palydoviniai kanalai, pavyzdžiui, BSkyB, tarptautinių žinių specialistai CNN ar netgi, jei supranta kalbą, kitos nacionalinės televizijos stotys Europoje bei kitur. Ir ne vien tai – gaunamas žinias jie gali palyginti su interneto tinklapiuose pateikiama informacija. Tarkime, jie gali užsinorėti palyginti, kaip kokį

nors aplinkosaugos klausimą nušviečia BBC ir Tarptautinis žaliųjų judėjimas (*Greenpeace International*) tinklapis.

Vadinasi, tam tikru atžvilgiu vien toks *pasirinkimas*, suteikiamas žiniasklaidos technologijų, prisideda prie deteritorizacijos. Būti „geriau informuotam" reiškia žinoti įvairius požiūrius į už „tėvynės kultūros" vykstančius įvykius ir galėti atsitolinti nuo (nacionalinės, vietinės) „nuomonės". Kad ir kokios perspektyvos dėl to atsivertų kosmopolitinių kultūrinių nuostatoms plėtoti, tai sykiu reiškia, jog prarandamas kultūrinis tikrumas, netgi egzistencinis „patogumas", kai pasaulis „ten" vaizduojamas ramiu, neginčytinu nacionalinės/vietinės perspektyvos požiūriu. Tad deteritorizacija, per globalizuotą žiniasklaidą atverdama pasaulį ir praplėsdama kultūrinius akiračius, gali būti dviprasmiška.

Tokio pat pobūdžio dviprasmiškumas išryškėja ir iš to, kad komunikacinės technologijos gali būti suvokiamos kaip „išėjimai" iš uždaros mūsų gyvenimo erdvės ir tuo pat metu „įėjimai". Tas „neatsilikimas" nuo pasaulio galbūt rodo, jog į išorinį pasaulį mes turime kreipti vis daugiau dėmesio ir nuolat „budime" kaip komunikaciniai ryšininkai. Tai, žinoma, itin pasakytina apie telefoną: tuo pat metu ir palaima, ir prakeikimas, visur esanti (be kurios nebeišsiverčiama?) socialinio patogumo priemonė ir svetimkūnis, visad galįs mus pašaukti; bet kurią akimirką mes turime mesti visus darbus, teikdami jam nenumaldomą pirmumą. Bet dabar jau reikia atsakyti į faksus, elektroninius laiškus, atsakiklio paliktas žinutes, mus net kelyje lydi mobilieji telefonai ir pranešimų gavikliai, televizijos programas reikia įrašyti į vaizdajuostes, kad radus laiko būtų galima pasižiūrėti. Visais šiais atvejais informacijos ir komunikacijos technologijos turi kultūrinės reikšmės ne tik dėl perduodamų pranešimų ir vaizdų, bet ir dėl jų galios struktūrinti mūsų patirtį ir naudojimąsi laiku bei erdve. Komunikacinis susietumas, „įjungtas" į pasaulinį žiniasklaidos ir komunikacijų tinklą, nulemia mūsų patiriamą skirtumą tarp to, kas visuomeniška, ir to, kas privatu: mūsiškė pora turbūt nujaučia, jog informacijos srautas, kuriuo ji mėgaujasi, reiškia ir tai, kad namai jau nėra jos tvirtovė. Joshua Meyrowitzas šiuo atžvilgiu labai taikliai cituoja Johną Ruskiną:

> Namų esmė štai kokia – jie yra ramybės buveinė; prieglobstis ne tik nuo visokių skriaudų, bet ir nuo visokio siaubo, dvejonių ir nesutarimų. O jei taip nėra, tai jau ne namai; jeigu į juos įsiskverbia išorinio pasaulio nerimas, jeigu vyras ar žmona leidžia nenuosekliai mąstančiai, nepažįstamai, nemylimai ar priešiškai išorinio pasaulio visuomenei peržengti jų namų slenkstį, jie liaujasi buvę namais; tuomet tai tik išorinio pasaulio dalis,

kuriai uždengėte stogą ir kurioje uždegėte ugnį („Apie karalienės sodus", cituota Meyrowitz 1985: 222).

Meyrowitzas pasitelkia romantišką Ruskino sampratą apie šventą ir neliečiamą uždarą namų erdvę, parodydamas, kaip žiniasklaidos technologijos padeda atskleisti lyčių politiką privačioje sferoje, šitaip „politizuodamos privatumą" šeimyniniame gyvenime[5]. Tačiau citata taip pat gali atspindėti bendresnį požiūrį. Atmetus Ruskino paternalistinę seksualinę politiką, jo nerimas dėl trikdančio išorinio pasaulio įsiveržimo į namų aplinką įgavo ypatingą atgarsį tarpininkaujamoje XX a. pabaigos kultūroje. Čia išreiškiama slinktis namus kaip šeimos židinį nusakančios erdvės fenomenologijoje. Tai, Ruskino manymu, priklauso nuo to, kaip suvokiama „pastogė": ji yra fizinės apsaugos simbolis – „uždengta" erdvė – ir sykiu teikia psichologinę bei emocinę apsaugą, nustato ribą – „slenkstį", liminalinę erdvę, – atskiriančią išorinį pasaulį nuo intymaus ir subjektyvaus vidinio pasaulio. Marcas Augé nurodo, jog tokį erdvinį padalijimą jau galime įžvelgti klasikinių mitologinių Hestijos ir Hermio poroje: „Hestija simbolizuoja namo viduryje esantį apvalų ugniakurą, uždarą susitelkusios į save grupės erdvę (todėl tam tikru atžvilgiu ir tarpusavio santykius), o Hermis, slenksčio ir durų dievas, rodo judėjimą ir santykius su kitais" (Augé 1995: 58).

Laikydamiesi šios klasikinės dualizmo nuostatos, įsiveržimą į moderniąją namų erdvę galėtume įsivaizduoti kaip Hermio pergalę prieš Hestiją. Galiausiai Hermis buvo ir susisiekimo dievas – pagal romėniškąjį mito variantą Merkurijus buvo dievų pasiuntinys, o dabar, neišvengiamai, – telefonų kompanija. Mitologija, žinoma, patvirtina lyčių politiką. Hestija romėnų mitologijoje atitinka Vestą, skaisčią šventos namų ugnies sergėtoją uždaroje erdvėje. Bet vėlgi čia grėsmė iškyla ne tik tokio (lytinio) pobūdžio dualizmui, įkūnytam židinio ir slenksčio metaforų. Išorinio pasaulio įsibrovimai yra savaime dviprasmiški, ir tą dviprasmybę simbolizuoja romėnų slenksčio dievas Janas, kuris vaizduojamas dviem į priešingas puses nusuktais veidais.

Įdomias paraleles Ruskino požiūriui galime aptikti Gastono Bachelard'o *Erdvės poetikoje* (Bachelard 1969). Ann Game (1995) aiškina, kad Bachelard'o pastangos aprašyti namų fenomenologiją – emocinę ir vaizdžiąją patirtį – remiasi kaip tik prieglobsčio ir apsaugos samprata, „asmeninėmis vidinės erdvės vertybėmis", „tiesiogine gerove, gyvenamąja vieta, būsto

atsitvėrimu“ (Bachelard, cituota Game 1995: 200–201). Tačiau šis „priglobimas“ ne tik atitolina (kaip būtų galima suprasti iš Ruskino veikalo) potencialiai grėsmingą, nesantaiką sėjančią „priešišką visuomenę“; Bachelard'o veikale namai vaizduotėje tampa žmogaus savipatumo kaip „gyventojo“ bruožu – namai iš tiesų tampa įsikūnijusios asmenybės dalimi, – „namai yra kūne“ (Game 1995: 202). Game teigimu, „apsauga“ ir „prieglobstis“ išryškina struktūrinius asmenybės principus – „integracinį“ ir „saistantįjį“, tad „namai grindžia tąsą, saugo subjektą nuo išsiskaidymo“ (p. 201). Vadinasi, išoriniam pasauliui įsiveržiant į vidinį kyla grėsmė ne tik buržuazinio šeimos gyvenimo privatumui: taip išmėginamos „ribos“, sudarančios asmenybę. Tačiau tai nebūtinai reikia įsivaizduoti kaip *grėsmę* asmenybės tapatumui, o greičiau kaip ribos nustatymą tarp „privataus Aš“ (tarkime, uždaros šeimyninės struktūros Aš) ir Aš, įsivaizduojamo kaip susijusio su platesniu žmogaus priklausomybės horizontu. Tad šio „slenksčio“ pasistūmėjimas, į uždarą namų erdvę įsiveržus globalizuojančioms technologijoms – Ruskinas ir Bachelard'as nė neįsivaizdavo tokio masto, – ir yra būdas suprasti dvilypį deteritorizacijos poveikį asmenybės tapatumui.

Tačiau namų aplinka anaiptol nėra vienintelė vieta, kur juntamas kultūrinis deteritorizacijos poveikis. Mūsų minėta pora nesėdi kasvakar namie. Tarkime, devintajame dešimtmetyje, atsiradus kino centrams, jie dažniau eina į kiną, o tai jau savaime keistai deteritorizuota patirtis. Kino centras yra „už miesto“, verslo ir prekybinio rajono pakraštyje, apsuptas – juodu atvyksta prietemoje – veikiau tamsių sandėlių, o ne alaus barų, parduotuvių ir restoranų, kaip kad senajame miesto centre įsikūrę „Odeon“ ar „Gaumont“. Bet čia, žinoma, daug lengviau – ir saugiau – pastatyti automobilį. Patekus į vidų, apima jausmas, kad ši aplinka yra dirbtinai „įkelta“ į vietinę terpę, – kino teatras yra aiškiai *amerikietiškas*, tai akivaizdu iš užatlantinio balso už kadro anonsuose, šiek tiek erzinančių švytinčių skelbimų („saldainiai“, „prašom nešiukšlinti“), palydinčių iš didžiausių tūtų valgomus kukurūzų spragėsius.

Nenuostabu, kad iš dešimties ar daugiau kino centre rodomų filmų dauguma bus Holivudo gamybos, nes kino centrai „vertikaliai integruoti“ į amerikiečių kino kompanijas. Kokių vietovių vaizdus, kokius personažus juodu išvys, kokias kalbines moduliacijas išgirs siužetų fone? *Ketverios vestuvės ir vienerios laidotuvės* bei *Visiškai nuogi** ar klasikinių romanų, pavyzdžiui, *Jausmai ir protas*, *Balandžio sparnai* ekranizacijos turbūt bus retos

* Lietuvoje filmas *The Full Monty* buvo pavadintas *Striptizo ereliai.*

išimtys Jungtinių Valstijų produkcijos sraute. Gal dėl to jiems visa tai atrodo svetima? O gal jiedu pasijunta kultūrinio imperializmo aukomis? Ar tos tolimos vietovės – tikros fizinės Amerikos peizažas, nuo didelių atvirų erdvių vesternuose ar tiesioginėse laidose iki miestų trileriuose ar televizijos serialuose apie policininkus, – neatrodo, kad ir kaip tai būtų paradoksalu, savaip pažįstamos? Tik pagalvokime, kaip lengvai mes su tomis vietovėmis susisiejame, nors dauguma mūsų, europiečių, ten niekad nesame buvę. Argi mes lyg niekur nieko nepasijuntame „kaip namuose" Sietle su Meg Ryan ar Tomu Hanksu, Devonšyre su Elinor Dashwood ir Edwardu Ferrarsu? Kur kitur tos vietos *yra*, jeigu ne kultūrinėje mūsų vaizduotėje, mūsų „tekstinių vietovių" repertuare, susikurtame iš milijonų vaizdinių, matytų filmuose, TV laidose, skaitytų knygose bei žurnaluose? Ir ar mums išties *reikia*, kad jie tiksliai atitiktų „tikras" mūsų vietoves?

Tad dar vienas deteritorizacijos aspektas yra atitrūkimas nuo vietovės, kuris įvyksta tarptekstinėje vaizduotės srityje. Vienas būdas tai suvokti – įprastą tolimų kraštų vaizdinių vartojimą ir tarpininkaujamą jų įtraukimą į individo pasaulį palyginti su procesais, kuriuos Michaelas Billigas apibūdino kaip *Banalų nacionalizmą* (Billing 1995). Ką Billigas vadina banaliu nacionalizmu? Tai nesiliaujantis vaizdinių, kurie piliečio tapatumą susieja su nacionaline valstybe, tvirtinimas pastoviu kasdienio gyvenimo ritmu. Šį procesą jis priešpriešina „karštajam" vėliavų nacionalizmui, kuriuo „piliečių gyvenimuose kasdien išreiškiama arba „pažymima" tauta" (Billig 1995: 6). Billigo pateikiami pavyzdžiai – gvildenami subtilioje socialinio psichologinio diskurso analizėje – yra įprastinės nacionalinių politikų retorinės kreipimosi formos ar „retorinės nuorodos", pateikiant žinias nacionaliniuose dienraščiuose. „Namų" nuotaika kuriama ne tik politikos apžvalgose, bet ir vidaus naujienų, sporto, populiarios kultūros („Puikusis britų alubaris") pranešimuose ar net oro prognozėse – kai į skaitytoją (ar žiūrovą) subtiliai kreipiamasi kaip į tautietį.

Mano palyginimas nenuginčys šios banalaus nacionalizmo tezės. Billigas, be to, aptaria mintį, kurią jis sieja su postmoderniu požiūriu į globalizaciją, kad banalų nacionalizmą pakeičia „banalus globalizmas" (1995: 129 ir kiti). Šitai jis atmeta (manau, teisingai) ir nurodo, kad šiuolaikiniame pasaulyje nacionalinis tapatinimasis – tiek karštomis, tiek banaliomis formomis – akivaizdžiai gajus. Čia jo požiūris artimas 3 skyriuje aptartai Anthony'o Smitho nuomonei. Aš su juo sutinku. Tačiau, mano manymu, svarbu yra tai, kad daugiau ar mažiau sąmoningos ideologinės banalaus

nacionalizmo paskatos toje pačioje fenomenologinėje srityje varžosi su aibe atsitiktinių deteritorizuojančių vaizdinių. Įsišaknijęs įprastumas bendrauti su mano aprašytais tolimais, „svetimais" kinematografiniais peizažais ir scenarijais taip pat būdingas kasdieniam tarpininkaujamo tapatumo formavimo procesui, kaip ir retorinės kreipimosi formos, tapatumą susiejančios su (nacionaline) vietove. Šie tolimi vaizdiniai nėra tiesioginis atsvaras Billigo aprašytiems procesams, tačiau jų vaidmuo neabejotinai reikšmingas, kuriant įsivaizduojamą priklausomumą. Vienas „banalus" pavyzdys: atkreipkime dėmesį, koks plūstančio į kino centrus jaunimo drabužių kodas – tai „amerikietiška internacionalinė" sportinė apranga, tapusi kone globalizuotos jaunimo kultūros uniforma[6]. Vadinasi, į pastangas tapatumą pritvirtinti prie tautos reikia žiūrėti kaip į *darbą*: kaip į procesą, kuris savaime neišsirutulioja iš populiarios kultūros, saugiai įaugusios į geografinę vietą. Šitai įgyvendinama veikiau einant prieš bendresnę tendenciją įsivaizduojamam susitapatinimui beveik savaime ištrūkti iš susikurtų lokalios vietos ribų.

Globalinis maistas ir lokalinis tapatumas

Moderni išgyvenama kultūra, žinoma, nėra *išimtinai* tarpininkaujama kultūra; deteritorizacija gali būti patiriama ir kitaip. Pavyzdžiui, Raymondas Williamsas nurodė, kokios kilmės buvo maistas, kurį jo pora valgė pietums devintojo dešimtmečio pradžioje. Šiandien parduotuvių lentynose juodu rastų net dar įvairesnio „užsienietiško" maisto. Kai kurie valgiai – tarkime, makaronai ir picos – jau seniai nelaikomi niekuo ypatingu ir masiškai tiekiami kaip kasdienis šeimos maistas. Kita vertus, kur kas daugiau parduodama tokio maisto, kuris vilioja savo egzotiškumu: meksikiečių takos, tajų karis, itališka kiabata ir polenta, švediškas gravadlaksas ir taip toliau. Be to, savaime suprantama, dabar visais metų laikais galima nusipirkti importuojamų vaisių bei daržovių – tiek įprastų, tiek egzotiškų.

Šias permainas britų mitybos kultūroje galima aiškinti pačios maisto pramonės globalizacija, prasidėjusia nuo Jacko Goody (1997) vadinamosios globalinės „pramoninio maisto" gamybos. Goody parodo, kaip XIX a. konservavimo, mechanizacijos, mažmeninės prekybos ir transporto plėtra Vakaruose pakeitė daugumos gyventojų mitybą, kai tapo prieinama „pramoninė virtuvė" – masiškai gaminamas maistas, dažniausiai vežamas iš kolonijų ar buvusių kolonijų. Pavyzdžiui, Frai Bente, Urugvajuje, iškilusi jau-

tienos konservavimo pramonė rodo, kad ši industrializacija pakeitė Pirmojo pasaulio mitybą ir Trečiojo pasaulio šalių ekonomiką, ją „pritaikius“ masiškai tiekti tuos produktus, o vėliau Trečiojo pasaulio šalys pačios vis labiau ėmė vartoti pramoninį maistą (Goody 1997: 338).

XX a. aišku, nepaprastai padidėjo šio proceso apimtis bei techninis rafinuotumas, – šitai ir nulėmė Trečiojo pasaulio ekonominį priklausomumą, kuris plačiai kritikuojamas (pvz., žr. George 1982, Goodman and Redcliff 1991; Tansey and Worsley 1995) ne tik dėl ekonominio viešpatavimo santykių, bet ir dėl poveikio aplinkai. Kritikai išaiškino ryšį tarp tiekimo vis didėjančiam vartotojų pasirinkimui turtinguose Vakaruose ir sąlygų, primetamų darbininkams transnacionaliniame agroversle, auginančiame šparaginius žirnelius Zimbabvėje, vijoklines pupeles Kenijoje, gvazdikus Gvatemaloje ir taip toliau.

Daug diskutuojama kultūros požiūriu apie Trečiojo pasaulio produkcijos „abstraktų“ vartojimą Vakaruose: kaip dėl globalinės maisto pramonės sudėtingo susisaistymo šios prekės mūsų vietos parduotuvės lentynose atsiranda, Marxo žodžiais tariant, „lyg stebuklinga lazdele mostelėjus“. Tarkime, Davidas Harvey globalinės maisto kultūros iškilimą aptaria kaip „laiko – erdvės susitraukimo“ pavyzdį ir klausia, kaip kokiame nors vidutinio dydžio vakarietiškame mieste esančių parduotuvių lentynose ar gausybėje etninių restoranų atsiranda „viso pasaulio kulinarija, sukaupta vienoje vietoje“. Jis daro išvadą, jog šis kultūrinis sukaupimas prilygsta demonstruojamų per televiziją ar teminiuose parkuose pasaulio vaizdų kaupimui. Sekdamas Baudrillard'u, globalinę maisto kultūrą jis laiko priklausančia simuliakrų sričiai, o jais mes dabar „netiesiogiai patiriame pasaulio geografiją“. Tačiau jis priduria, jog viskas vyksta „taip, kad kone tobulai nuslepiami visi jų kilmės, juos pagaminusių darbo procesų ar gamybai būdingų socialinių santykių pėdsakai“ (Harvey 1989: 300). Susan Willis abstrakcijos ir prekinės mistifikacijos temą išplėtoja savo žavingoje prekybos centro aplinkos analizėje. Pavyzdžiui, vaikštant po parduotuvę patiriamo šaldymo, vėsinimo ir oro kondicionavimo temas ji susieja su temperatūros reguliavimu laivuose, atplukdančiuose mums tropinius vaisius:

> Šie vaisiai, nuolat laikomi atšaldyto oro vonioje, nebegali skleisti kvapo, priglausti vabalėlių, pelėti ar pūti. Oro kondicionavimas yra abstrakcijos priemonė, atkertanti Trečiojo pasaulio produkciją nuo darbo kaitros, nuo turgaus karščio... Gaminį jis apgaubia Pirmojo pasaulio antiseptine švara ir nukerta jo ryšį su gamybos vieta. Pirkėjas, įėjęs į parduotuvę, kur kondicionuotas oras, ir besirenkantis papajas, mangus, ananasus,

bananus... nesuvokia, kokie veiksmai ir darbo jėga glūdi už šių gaminių, lygiai kaip ir turistas, pažįstantis Meksiką iš viešbučio vestibiulio, kuriame kondicionuotas oras (Willis 1991: 51).

Tačiau nors ši abstrakcija svarbi kultūriniu ir politiniu požiūriu, aš noriu atkreipti dėmesį į kitą abstrakcijos lygmenį, kuris pasireiškia maisto potyrį atkertant nuo vartotojo gyvenamos vietos potyrio. Tad klausimas būtų toks: kaip šis paprastas platus visų tų „globalinių valgių" pasirinkimas – makaronų, picų, mėsainių, kario, čili, traškučių, kebabų – visa ši kasdienė mityba prisideda prie bendros deteritorizacijos patirties, kurią išgyvena mūsiškiai hipotetiniai britų vartotojai?

Manytume, jog daugumai žmonių ji neabejotinai susilpnino jaustą stiprų ryšį tarp jų valgomo maisto ir jų kultūrinės vietovės: Britanijoje indiškų parduotuvių, prekiaujančių išsinešamais patiekalais, dabar yra daugiau negu žuvies su bulvių traškučiais parduotuvių (James 1996: 81). Tačiau šis klausimas sudėtingas pirmiausia dėl to, kad jis čia remiamasi prielaida, esą mitybos, kulinarijos ir kultūrinės priklausomybės sampratos ryšys yra gana paprastas. Tai ginčytina prielaida. Bellas ir Valentine'as teigia, jog šiuo atžvilgiu *esminis* ryšys nėra toks jau paprastas, o lokalinės priklausomybės apibūdinimas, grindžiamas mitybos įpročiais, paprastai remiasi kultūrine mitologija, kurioje glūdi sudėtingos sinkretinės istorijos:

Nėra tokio dalyko kaip *nacionalinis* maistas; maistas, kurį mes manome esant būdingą tam tikrai vietovei, byloja judėjimą ir bendravimą... visas meniu yra tik asimiliuotas maistas... ilgainiui pakeistas, pritaikytas ir sukryžmintas. Be to, maisto produktai, kuriuos mes manome iš dalies nusakant tautos tapatumo jauseną, dažnai slepia sudėtingas prekybinių ryšių, kultūrinių mainų ir ypač kolonializmo istorijas (Bell and Valentine 1997: 169).

Daugiakultūrėje, daugiaetninėje XX a. pabaigos Britanijos visuomenėje, žinoma, sunku nusakyti „tradicinę" nacionalinę mitybą vien rostbifu, riebiais pudingais, žuvimi su bulvių traškučiais, arbata ir agurkų sumuštiniais, išvengiant plataus klausimo apie nuolatinę istorinę maisto (kaip ir viso kito) kultūros kaitą. Apie *kieno* tradicijas mes kalbame? Ir šis klausimas susijęs ne tik su mišria etnine gyventojų sudėtimi, bet ir su klasinių skirtumų nulemta mityba.

Tačiau ir atsižvelgus į visus šiuos sąlygotumus, reikia atkreipti dėmesį į reikšmingą pokytį, maisto kultūrą siejantį su globaliosios modernybės pažanga. Tai pirmiausia galime suprasti kaip Goody aprašyto vienu metu

vykstančio maisto industrializacijos ir globalizacijos proceso tąsą bei spartėjimą. Tie industriniai procesai – konservavimas, džiovinimas, šaldymas ir pakavimas – nužymi įprastinio aprūpinimo maisto produktais reikšmingą *materialų* lūžį, susijusį su bendru „atsaistymo“ procesu. Iki šių institucinių–technologinių pokyčių neabejotinai buvo kur kas labiau kliaujamasi vietiniais maisto produktais. Egzotiškos importuojamos prekės buvo laikomos vien prabangos dalyku, įkandamu vien mažam elitui, ir buvo tenkinamasi tik tokiomis, kurios negenda vežamos, pavyzdžiui, arbata ar prieskoniai. Taigi globalizacija, iš pat pradžių darydama poveikį, aiškiai susilpnino glaudų *materialų* maisto kilmės ir jo vartojimo vietos ryšį. Šis konkretus modernybės pokytis, apskritai žinoma, laikomas teigiamu: mityba pagerėjo ne tik dėl įvairesnio maisto, bet ir dėl to, kad jo nuolat galima nusipirkti.

Tačiau galima išskirti ir dviprasmiškesnį šios pažangos kultūrinį poveikį. Mat kiaurus metus perkami importuoti švieži maisto produktai (drauge vis didėjant apdoroto maisto vartojimui) panaikina teigiamai vertintiną ypatingą mitybos ir vietovės ryšį, kurį nulemia kaip tik *suvaržymas* – *ribotai* gaunami vietiniai produktai. Atsiradus galimybėms nuolat nevaržomai tiekti vaisius ir daržoves, jų vartojimas nebepriklauso nuo metų laikų, todėl susilpnėja klimato, metų laikų, vietovės ir kultūrinių papročių sąsaja. Delamont'as, mums primena, jog prieš maisto industrializaciją visoje Europoje „mitybą nulemdavo derliaus nuėmimo, ėriavimosi metas, vištų dėjimo pradžia, pirmieji nunokę vasaros vaisiai ir taip toliau“ (Delamont 1995: 28 ir kiti). Tad kyla pavojus, jog išnyks „maisto kalendoriaus“ – vasaros gėrybės, ruošimasis žiemos nepritekliams, derliaus šventės, kalėdiniai ir velykiniai valgiai – ritmai, lūkesčiai ir skirtingumai, teikiantys vietinei kultūrai ypatingo atspalvio.

Antra, turime gebėti paaiškinti, kokį poveikį mums visiems daro per pastaruosius trisdešimt metų prekybos centrų kultūroje nepaprastai *spartėjanti* maisto industrializacija–globalizacija. Čia, manau, galime įžvelgti visiškai naujų dalykų: kitokį perėjimo *pobūdį*, deteritorizacijai veikiant tiek *maisto kultūros* mitų, tiek tikrų vartojimo įpročių *pagrindu*. Tuo aš noriu pasakyti, jog silpnėja patys kultūriniai stereotipai, valgį tapatinantys, tarkime, su nacionaline kultūra. Pavyzdžiui, rostbifą su „britiškumu“. Nors XX a. paskutiniame dešimtmetyje daugiakultūrėje Britanijoje tapatumas taip išsaugomas labiau mitiniu lygmeniu, tai vis dar turi tam tikros įtikinimo galios. Tai, pavyzdžiui, išryškėjo, užsitęsus „pavojaus krizei“, kai britų

galvijų banda užsikrėtė kempinlige ir buvo nustatyta, jog esama galimybių žmonėms užsikrėsti viena jos forma – Creutzfeldo–Jakobo liga. Reakcija į šią krizę savaip parodė ne vien susirūpinimą dėl pavojaus sveikatai (Lupton 1996) – paviršiun iškilo nerimas dėl nacionalinio tapatumo. Populiarioji žiniasklaida Europos Sąjungos draudimą eksportuoti britų jautieną ne tik nušvietė kaip ekonominę grėsmę, bet ir pateikė platesnės diskusijos kontekste – esą britų kultūrą puolančios priešiškos tolimos Briuselio biurokratų jėgos. Neseniai (1997) britų vyriausybei uždraudus pardavinėti „jautieną prie kaulo“ vėl pasirodė, koks gajus mitas, siejantis maistą ir tapatumą. Pavyzdžiui, tie atvejai, kai grupė mėsininkų ir restoranų savininkų sąmoningai nesilaikė įstatymų, buvo aiškinami kaip iššūkis ne tik valstybės kišimuisi į „pilietines laisves“, bet ir jos kėsinimuisi į „tradiciją“, stereotipinį stačiokišką anglų būdo nepriklausomumą siejant su „kultūrinėmis teisėmis“tradicinius jautienos patiekalus („Beefeaters“ – Londono Tauerio sargybiniai, „John Bull'– tipiškas anglas).

Vis dėlto šitokio pobūdžio reakciją mes jau turime vertinti atsižvelgdami į tai, kad „britų jautienos“ valgymas yra tik maža labai jau *pliuralistinės* britų maisto kultūros dalis; apie tai byloja prekybos centrų maisto skyriai, kosmopolitiškų kulinarinių knygų, sudėtų prie parduotuvės kasų, įvairovė ir etninių arba „hibridinių“ restoranų plitimas. Reiškinio prasmes labai gerai apibūdino Stephenas Mennellis sakydamas, jog šis „kultūrinis pliuralizmas yra menuose žinomo dalyko atitikmuo: išnyksta vienintelis vyraujantis stilius“ (Mennell 1985, cituota Lunt and Livingstone 1992: 98). Tai, manau, svarbiausia mintis. Tradiciniai britų patiekalai – „rostbifo pietūs“, žuvis su bulvių traškučiais ir pudingas su uogiene – niekur nedingo. Tačiau reikia atsižvelgti į tai, kad iki šeštojo ir septintojo dešimtmečio jie tarp gyventojų vyravo kaip gana vieningas „stilius“, o šiandien – kaip vartojimo pasirinkimas iš daugybės kitokių patiekalų. Tuomet galima teigti, jog ryšys tarp tokio maisto ir savito „britiško gyvenimo būdo“ bent jau susilpnėjo – lieka tik kaip aiškaus gyvenimo stiliaus *pasirinkimas* iš daugelio kitų – „maitintis britiškai“, o ne amerikietiškai, itališkai, kiniškai, tailandietiškai, ispaniškai ar indiškai; „Harry Ramsden's“ greta „McDonald's“ ar „Prêt à Manger.“[7] Šitai pasakytina ne tik apie valgymą su kuo nors susitikus ar šiaip pramogaujant, žodžiu, „ne namie“. Tai liudija ir kai kurios XX a. paskutiniame dešimtmetyje didelę paklausą turėjusios praktinės kulinarinės knygos – jų tikslas buvo praplėsti rinką, kurioje kosmopolitiškas maistas jau būtų savaime suprantamas, kasdienis ir parankus. Geras pavyzdys yra Ni-

gelo Slaterio *30 minučių virėjas* su paantrašte *Geriausi pasaulio greito maisto gaminimo pavyzdžiai.* Slateris rašo tokiu stiliumi, lyg manytų, kad skaitytojas puikiausiai susipažinęs su visokiausiomis skirtingomis etninėmis maisto sudedamosiomis dalimis ir mitybos būdais. Pavyzdžiui, atmesdamas autentiškumą blaivios „daryk, kaip tau geriau" eklektikos vardan, jis rašo: „Kam rūpi, kad aš lęšius su aštriais prieskoniais valgau ant naan duonos su peiliu ir šakute kaip pupas ant skrebučių? (ar) jei man kiniškus makaronus labiau patinka valgyti su šaukštu ir šakute italų papročiu, o ne pagaliukais, padažu nutaškant stalą ir išsitepant smakrą" (Slater 1994: 9). Labiausiai šioje knygoje krinta į akis glūdinti prielaida, kad skaitytojų skonis *jau yra* kosmopolitinis, ir pasigirstanti šiokio tokio nerimo gaidelė, jog kai kurie gali pasirodyti esą skrupulingi ir panorėti kasdienėje savo namų kulinarijoje išlaikyti *svetimo* valgymo stiliaus kultūrinį autentiškumą. Tai, žinoma, labai toli nuo įprastos nuomonės, kad maistas sutvirtinąs nacionalinį tapatumą.

Kaip tokia kasdienė kosmopolitinė eklektika „pagraužia" nacionalinio maisto mitą, galima svarstyti platesniu požiūriu – laikant tai „tradicijos" pokyčio refleksyvioje modernybėje pavyzdžiu. Tad paskutiniame XX a. dešimtmetyje „jautienos ir britiškumo" lygybei iškilo dvigubas pavojus: galvijų bandai – kempinligės užkrato grėsmė, reiškianti simbolinį mito apie nacionalinį tyrumą „užteršimą", tačiau svarbiau yra tai, kad išryškėjo patys mitai apie maisto ir tapatumo ryšį. Mennelio nustatytų pliuralistinių stilių aplinkoje maisto ir tautos tapatinimas šiandien, žinoma, egzistuoja ne kaip neištirta „antroji prigimtis", o kaip „sąmoningos tradicijos", anot Giddenso (1990: 38), „apvilktos butaforiniais drabužiais".

Tokio pobūdžio apibendrinimas turi pripažinti įvairius specifiškumo lygmenis skirtingose nacionalinėse kultūrinėse – ar net regioninėse – aplinkose. Šalyse ar net miestuose, kur maisto kultūra istoriškai eklektiškesnė ir atviresnė įtakoms, spartėjančių deteritorizuojančių jėgų poveikis gali būti silpniau juntamas; pavyzdžiui, nuo seno gatvėse parduodamo hibridinio maisto mišinys sietinas su integruojančiomis prekybinėmis tradicijomis ar kolonijinės migracijos bangomis, kurias aprašė Hannerzas (1996), kaip pavyzdį paėmęs Amsterdamą. Šis atvejis ryškiai skiriasi nuo to, kiek daug kultūrinės „dvasinės" reikšmės skiriama kokiam nors simboliniam pagrindiniam produktui; pavyzdys gali būti Ohnuki–Tierney (1993) gvildenta ryžių valgymo svarba japonų kultūriniam tapatumui (Bell and Walentine 1997: 179–181). Tačiau aišku, jog deteritorizuojančios jėgos veikia visų

Vakarų tautų maisto kultūrą, nepaisant skirtingos jų istorinės aplinkos, ir sparčiai plinta turtingesniuose Trečiojo pasaulio sluoksniuose (Classen 1996).

Kaip ir kiti mūsų minėti deteritorizacijos aspektai, maisto kultūros pokyčiai reiškia, jog patiriama ir naudos, ir nuostolių. Turbūt retas grįžtų prie monotoniškos, neišradingos ir tikriausiai nelabai sveikos britų mitybos – ir prie periodiško maisto stygiaus ankstesniais laikais (Drummond and Wilbraham 1991). Paskutiniame XX a. dešimtmetyje tiktai labai nedaugelis, tik tie, kurie stengtųsi maistu apsirūpinti patys arba kliautųsi vien vietiniais šviežiais produktais, patirtų esminį ankstesnės maisto kultūros ypatumą – „alkio metą" pavasarį, kai žiemai sukauptos atsargos pasibaigia, o naujo derliaus sezonas dar neprasideda. Drauge su vis didėjančiu maisto tiekimu ir pasirinkimu galbūt – nors tai, žinoma, tik viltinga spėlionė – buvo pralaužtas ir kultūrinis uždarumas: pamažu nykstant mitybos prietarams (užsienietiškas šlamštas!) gal tirpsta ir bendresnis šovinizmas ir net priešiškumas etninių mažumų kultūriniams papročiams.

Tačiau, kita vertus, dėl maisto pramonės globalizacijos, kontrolės centrui iš vietinio tampant globaliniu, atsiranda naujų nerimo bei netikrumo sričių. Pavyzdžiui, neabejotinai padidėjo bendras pavojus dėl maisto vartojimo – pasikartojančios krizės dėl užkrėsto maisto („Černobylio aviena", „kempinlige užkrėsta jautiena", su kiniška vištiena iš Honkongo atkeliaujanti nauja gripo štamų atmaina, Škotijoje pasirodę nauji *E. Coli* bakterijų štamai, antibiotikams atsparūs amerikietiški kukurūzų produktai) ir nuolat persekiojantis netikrumas dėl agroversle plačiai naudojamų pesticidų, maisto švitinimo ir kitų apsaugos priemonių. Suprantama, vargu ar tik modernioms globalizuotoms visuomenėms būdinga suvokti maisto keliamą pavojų. Ikimoderniose visuomenėse dėl higienos neišmanymo nuolat grėsė pavojus užsikrėsti valgant, o kad tiekėjai tyčia falsifikuoja maistą, buvo žinoma bent jau nuo senovės graikų ir romėnų laikų (Goody 1997: 351).

Nauja yra tai, kad prarandama vietinė maisto bei mitybos kontrolė ir kad tai kartojasi kaip kultūros požiūriu reikšmingos „krizės"– pavojus įprastiniam gyvenimui, tekančiam tarp tolimų „ekspertinių sistemų" (2 skyrius). Geras to pavyzdys būtų išgarsėję Oprah Winfrey žodžiai, pasakyti 1996 metų balandžio mėnesį jos popietinės pokalbių laidos dalyviams, sužinojus, kad apdorotos paskerstų galvijų liekanos sušeriamos mėsai auginamoms karvėms, ir todėl amerikiečių bandoms gresia pavojus užsikrėsti kem-

pinlige: „O ar tai nė kiek nesusiję su jumis? Man daugiau mėsainio jėga į gerklę neįkištum. Jėga neįkištum!" (cituota Coles 1998: 3). Oprah Winfrey žodžius – ji kaltinta pagreitinusi prekybos jautiena žlugimą Jungtinėse Valstijose, o dėl tų žodžių buvo iškelta plačiai nuskambėjusi byla – galima suprasti kaip lūžį įprastiniuose, globaliajai modernybei būdinguose pasitikėjimo santykiuose, tad neperdedant juos galima būtų palyginti su staiga ištikusia „katastrofiška" finansų krize. Nes jeigu nebėra saugu valgyti mėsainius – o tai daugiau nei rostbifo amerikietiškas atitikmuo, – tuomet kuo apskritai galima pasitikėti?

Į šitokius įvykius (beje, taip pat parodančius, kaip sudėtingai kultūrinis globaliosios modernybės aspektas yra susipynęs su kitais aspektais) derėtų žiūrėti kaip į proveržius iš gelmių bendro proceso, o jų esmė yra rizikingos derybos su tolimomis ekspertinėmis sistemomis dėl pasitikėjimo santykių. Kitas pavyzdys būtų klausimas apie genetiškai paveiktų maisto produktų – pomidorų, pomidorų padažo, sojų – vartojimą, o jų vis daugėja Jungtinių Valstijų ir Europos didžiosiose parduotuvėse. Krinta į akis, kad parduotuvėse pirkėjams nuraminti vis dažniau platinami lapeliai su informacija apie tuos ginčytinus produktus. Toks nerimas iš tikrųjų paskatino įvairias „sugrįžimų" maisto kultūroje praktikas: tarkime, ūkininkavimo be chemikalų (ekologiškai švaraus) judėjimas, nukreiptas į vietinę gamybą ir pristatymą („vietinių prekių schemos"), ieškojimas alternatyvų supermarketams, maisto kooperatyvų steigimasis ir taip toliau (Belasco 1993).

Toliau šios diskusijos neplėtojant, manau, galima įtikinamai teigti, jog XX a. pabaigoje „išsivysčiusiose" pramoninėse visuomenėse, pavyzdžiui, Britanijoje, įvairias kasdienės veiklos sritis yra persmelkusi tam tikra deteritorizuotos kultūros patirtis.

Nors, kaip matėme, jai būdingi įvairūs aspektai, esminė deteritorizacijos savybė ta, kad susilpnėja arba išnyksta kasdien išgyvenamos kultūros ir teritorinės vietovės ryšys. Tačiau paprastai tai patiriama ne tiesiog kaip kultūrinė netektis ar nutolimas, o kaip sudėtingas ir nevienaprasmiškas daugelio dalykų lydinys: pažįstama ir skirtinga, kultūrinių akiračių platumos ir vis labiau suvokiamas pačių pažeidžiamumas, lengvai pasiekiamas „tolimas pasaulis" ir skverbimasis į mūsų asmeninius pasaulius, naujos galimybės ir nauji pavojai.

Tačiau aš sykiu stengiuosi pabrėžti *kasdienį* šios patirties pobūdį. Man

rodos, kad ir kokie dideli yra šie kultūrinės patirties pokyčiai, paprastai jie patiriami ne kaip ryškūs perversmai, o, priešingai, yra greit sugeriami įprastinės būsenos ir suvokiami – nors ir nepatikimai – veikiau kaip „gyvenimo būdas", o ne kaip nukrypimai nuo esamo ar turinčio būti gyvenimo. Šiuo atžvilgiu kai kurios pastangos apibūdinti bendrą kultūrinės modernybės patirtį – tarkime, Marshallo Bermano (1982) iš Marxo pasiskolinti kultūrinio vientisumo skaidymosi („tirpimo") vaizdai ar iš Rousseau perimti moderniojo sūkurio arba *„tourbillon social"** vaizdiniai – yra klaidingai dramatizuojančios. Gal tie vaizdiniai ir apibūdina (globalinės) modernios socialinės patirties *sąlygas*, tačiau pati patirtis (bent jau Vakaruose), man rodos, yra mažiau sureikšminama ar dramatizuojama, o pokyčių greitumą – netgi pasitaikančias „krizes" – eiliniai žmonės dažnai suvokia kaip savo kultūrinį laimėjimą.

PRIEŠTARAVIMAI DETERITORIZACIJAI

Apžvelgęs kelis deteritorizacija laikytino reiškimo aspektus, dabar norėčiau pagvildenti prieštaravimus, kurie gali iškilti dėl pačios šios idėjos ir dėl jos plataus taikymo analizuojant kultūrinę globalizaciją.

Mitas apie ikimodernųjį lokalizmą

Pirmasis šių prieštaravimų kreipia į pačią šios sąvokos grindžiamąją prielaidą: *de*teritorizacija akivaizdžiai prielaidauja buvus glaudų kultūros ir vietovės ryšį prieš įsivyraujant globalizacijos procesui. Bet tai turbūt tam tikrais atžvilgiais ginčytina. Tarkime, Morley ir Robinsas (1995) nurodo kritinę antropologinę literatūrą, kurioje abejojama tuo, ką būtų galima pavadinti šios disciplinos „lokalistiniu šališkumu"[8], susiklosčiusiu tam tikru mastu dėl faktinės medžiagos rinkimo ypatumų. Šis lokalizmas grindžiamas (ypač) ikimodernių kultūrų apibrėžtumo, „įsišaknijimo", uždarumo ir „grynumo" prielaidomis. Morley ir Robinsonas cituoja abejones dėl tokių prielaidų, pavyzdžiui, Jameso Cliffordo argumentus (apie juos buvo kalbama 1 skyriuje), teigiančius, kad kultūras reikia suvokti kaip „keliaujančias kultū-

* Socialinis sūkurys *(pranc.).*

ras", „susikertančias tiek išoriniuose, tiek vidiniuose santykiuose" (Clifford 1992, cituota Morley and Robins 1995: 129), be to, kaip kolektyvus, „susitelkusius" kaimuose, kuriuos paprastai ir studijuoja antropologai praktikai. Čia glūdi kritinis požiūris į termino „čiabuvis" siejimą su pastovios vietovės idėja, kurią, pavyzdžiui, Arjunas Appadurai tvirtai atmeta: „čiabuvių, savo vieta apsiribojusių ir jos apribotų žmonių, jokių kontaktų su platesniu pasauliu nesuterštų grupių, tikriausiai niekad nebuvo" (cituota Morley and Robins 1995: 128).

Platesnės tokios antropologinio lokalizmo kritikos reikšmės (kaip jas apibendrina Morley ir Robinsas) byloja, kad mums derėtų atmesti visus „grynos, iš vidaus homogeniškos, autentiškos, tenykštės kultūros(ų)" vaizdinius ir pripažinti, jog „iš tikrųjų kiekviena kultūra yra perėmusi svetimų elementų iš išorinių šaltinių ir tie įvairūs elementai pamažu joje „įsisavinami" (p. 129–130).

Tai svari ir svarbi kritika. Vėliau įsitikinsime, jog ji svarbi kultūrinei hibridizacijai nusakyti. Šiame kontekste tokia kritika aktuali tuo, kad leidžia mums pajusti, jog vykstant deteritorizacijai netenkama pirminio, tyro, „natūralaus" kultūros ir vietos ryšio malonės. Tiesą sakant, šiuo atžvilgiu ypač baustina gali pasirodyti tai, kad mes pasitelkiame García Canclinio formuluotę „natūralaus" kultūros ryšio su geografine ir socialine teritorija praradimas", jei ne jos reikšmingos gąsdinančios kabutės.

Tačiau aš manau, kad šios prasmės mes išvengsime. Deteritorizacija, kaip mes ją aptarėme, neabejotinai reiškia, jog nutolstama nuo tos būklės, kai kultūrinė patirtis buvo glaudžiau susieta su vieta, bet tai neįvelia teisingai kritikuojamų čiabuviškumo mitų. Ši kritika svariausia, kai retrospektyviai teoriškai apžvelgiama modernybės ir „tradicijos" takoskyra. Ir nors tiesa, kad laiko ir erdvės nutolinimu grindžiama globaliosios modernybės teorija pripažįsta, jog vieta labiau riboja socialinę sąveiką ir sykiu labiau nulemia ikimodernių visuomenių kultūrinę patirtį (tai aptarėme 2 skyriuje), tačiau tai dar nereiškia, esą manoma tose visuomenėse nebuvus tam tikro (dažnai nemenko) kai kurių sluoksnių mobilumo. Tad kalbant apie glaudų kultūros ir teritorijos ryšį, neturima galvoje izoliuotumas, o išorinės įtakos neatmetamos kaip daugiau ar mažiau pastovūs kultūrinės praktikos ir patirties veiksniai. Vis dėlto esmė ta, kad tai buvo visiškai kitokios visuomeninės *sanklodos,* kuriose paprasčiausiai nebuvo mums prieinamo „atvirumo pasauliui". Tokiose kultūrose „lokalumo" vaidmuo neabejotinai *buvo* daug didesnis, turint omenyje vietinės fizinės aplinkos, klimato,

landšafto ypatybių, papročių ir nusistovėjusios tvarkos, kalbos tarmių, maisto kultūros, ypač platesnių religinių įsitikinimų kaitos ir kitų dalykų reikšmę. Atsispirdami čiabuviškumo mitui, neturime pulti į kitą kraštutinumą ir nepaisyti visų šių akivaizdžių pavyzdžių, bylojančių apie lokalumo reikšmę ikimoderniose visuomenėse.

Tuomet šiuo mastu, man rodos, deteritorizacija yra veiksminga sąvoka perprasti tai kultūrinei patirčiai, kuri yra *būdinga* globaliajai modernybei ir skiriasi nuo bendrų nestabilumo, paslankumo ir sąveikavimo savybių, priskirtinų visoms istorinėms kultūroms. Tačiau galima paprieštarauti, kad mūsų anksčiau aptarti deteritorizacijos atvejai, šiaip ar taip, yra labai šiuolaikiški – veikiau poslinkiai *pačiose* moderniose visuomenėse, o ne pavyzdžiai, aprėpiantys modernybės ir ikimodernybės skirtingumą. Ar tai kaip nors sumenkina modernybės teoriją, teigiančią, jog tai yra globalizuojanti epocha, skirtinga nei ankstesniosios? Nemanau. Deteritorizaciją laikyti būdinga modernioms visuomenėms, vadinasi, į ją žiūrėti kaip į kultūros būseną, *nulemtą* perėjimo į socialinę modernybę. Tačiau tai nereiškia, kad modernybė yra užbaigtas procesas; teisingiau būtų ją suvokti kaip besirutuliojančią, besiplėtojančią, o pasitelkus Therborno požiūrį į epochą – kaip „atvirą į visas puses“ erdvę (2 skyrius). Tad mūsų nurodytus pokyčius galima suprasti kaip įrodymą, jog spartėja globalizacijos, keičiančios mūsų pačių modernius kultūrinius lokalizmus, tempas. Vadinasi, deteritorizacijos sąvoka yra būdas teoriškai apibendrinti pagrindines globaliąją moderniąją kultūrą „kildinančias sąlygas“, o sykiu ir apibūdinanti bei įprasminanti empirinius kultūrinius reiškinius, su kuriais susiduriame, stulbinamai greitai keičiantis mūsų modernumo etapui.

Deteritorizacijos netolygumas

Tačiau deteritorizacijos idėja kelia kitokių svarbių klausimų, kreipiančių į tai, *kieno* patirtį mes apibūdiname? Kas dalyvauja globalizuotoje kultūroje ir kas nuo jos nušalinami? Ar išties deteritorizacijos idėja kaip nors naudingai apibrėžiama?

Sekdami įsivaizduojamą pasakojimą apie Williamso sukarikatūrintus kosmopolitus – pasiturinčius, išsilavinusius (baltuosius?), vakariečius, vidurinės klasės „gerai informuotus“ atstovus, – vargu ar aprėpėme platų socialinės ir ekonominės padėties bei kultūrinės patirties lauką. Vadinasi,

esama pavojaus, kad kalba apie deteritorizuotą patirtį gali būti gana siaura. Šią mintį puikiai išsakė Doreen Massey, aiškinanti, jog globalizacijai būdinga ryški „galios geometrija", nes „kai kurie žmonės jai turi daugiau įtakos nei kiti, kai kurie paskatina srautus ir eigą, o kiti – ne, kai kurie iš jos labiau pelnosi nei kiti, o kai kurie faktiškai yra jos įkalinti" (Massey 1994: 149). Massey nuomone, privilegijuotieji globalizacijos proceso dalyviai yra „pinigingi, daug skraidantys žmonės, nuolat siunčiantys ir gaunantys faksus bei elektroninį paštą, rengiantys telefonines tarptautines konferencijas..." Bet šiai elitinei grupei Massey priešpriešina tą daugybę žmonių, kurie globalizacijos yra veikiami, bet tam procesui įtakos neturi – nuo darbo ieškančių migrantų ir favelų gyventojų Trečiajame pasaulyje iki „pensininko mūsų šalyje, kuris apleistame miesto rajone, savo vieninteliame kambaryje pagal britų darbininkų klasės paprotį valgo žuvį su bulvių traškučiais, atsineštą iš kinų restorano, žiūri amerikietišką filmą japoniško televizoriaus ekrane ir sutemus bijo išeiti iš namų. Be to, visuomeninis transportas nebevažinėja" (Massey 1994: 149).

Globalizacija yra *netolygus* procesas ne tik dėl to, kad jame yra „laiminčių ir pralaiminčių" ar kad jis atkartoja daug pažįstamų viešpatavimo ir pavaldumo formų, bet ir tuo atžvilgiu, kad šio proceso skleidžiama kultūrinė patirtis yra itin sudėtinga ir įvairi. Tad svarbu vieno siauro kultūrinės patirties ruožo nepalaikyti visuma, o tai linkę daryti pakerėti (anot Massey, ypač akademinio sluoksnio žmonėms didelė pagunda) technologijų ir su jomis susijusio gyvenimo būdo, prieinamo „gerai informuotiems". Panašiai įspėja Morley ir Robinsas, esą kai kurioms socialinėms grupėms, neįstengiančioms naudotis naujomis komunikacijų ir transporto technologijomis, modernybė anaiptol nepraplečia akiračio, o, tiesą sakant, jų patirtį netgi susiaurina ir lokalizuoja, „nes palengva mažėjant gyvenimo galimybėms, jie vis labiau įstringa gimtosiose mikroteritorijose" (1995: 219). Be to, jie turi galvoje pavyzdžius ne vienišų britų pensininkų, o juodųjų ir lotynų amerikiečių jaunimą – kaip jie vaizduojami Johno Singletono filme *Rajono vaikinai (Boyz N the Hood),* kuriems „vietovė išties yra lemtis, kur akiratis, anaiptol nebūdamas globalus, siekia tik iki „rajono" ribų" (ten pat).

Doreen Massey pabrėžia, jog tai ne tik moraliniai bei politiniai, bet ir *konceptualiniai* klausimai. Juk jeigu nėra jokio pagrindinio lygmens, kuriuo deteritorizacijos idėja apibendrintų atsirandančius įvairius socialinius, ekonominius ir geografinius skirtingumus, tuomet kaip požiūris į kultūrines

globalizacijos reikšmes ji netenka daug aiškinamosios galios ir svarbos. Jeigu deteritorizacija nusako *tiktai* pasiturinčių, mobilių ir gerai informuotų sluoksnių patirtį ekonomiškai labiausiai išsivysčiusiose pasaulio dalyse, ji nėra svarbus kultūros aprašas ir net, tiesą sakant, negali imtis nusakyti *globalizuotą* kultūrinę patirtį. Juk ar globalizacija jau savaime neturi būti globalinės apimties?

Manau, jog į šiuos prieštaravimus *galima* atsakyti ir išlaikant, kad ir tam tikrose ribose, supratimą, kaip daugmaž visuotinai taikyti deteritorizacijos idėją. Pirmiausia mes mielai sutinkame su pagrindine tokios kritikos mintimi – globalizacija visais aspektais yra netolygus procesas: vieniems suteikia palankias sąlygas, o kitiems nepalankias, kartoja senas viešpatavimo bei pavaldumo formas ir įveda naujas. Bet čia svarbiausia atkreipti dėmesį į tai, kad globalizacija iš esmės *taikytina* daugumai žmonių, šiuo metu gyvenančių pasaulyje. Tarkime, Massey teiginys apie globalizacijos „galios geometriją" reiškia ne tai, jog kai kurie žmonės yra nušalinti (atleisti?) nuo šio proceso, o tai, kad skiriasi jų pajėgumas valdyti *paties* proceso reiškinius.

Jei šitai pasakytina apie globalizacijos politinę ekonomiją, tai pasakytina ir apie jos kultūrinį aspektą. Galime pripažinti, jog deteritorizacija nepaprastai plačiai taikytina, nors jos poveikis labai netolygus. Tarkime, aišku, jog išsivysčiusiose visuomenėse dėl socialinių skirtumų (rasės, klasės, lyties ir amžiaus) vieni deteritorizuotą kultūrą išgyvens intensyviau, aktyviau ir (į daug ką atsižvelgę) palankiau nei kiti. Tai rodo skirtumas tarp Williamso „prasisiekusios" poros ir Massey pensininko. Tačiau būtų klaidinga manyti, jog deteritorizacijos patirtis įmanoma tik pasiekus tam tikrą socialinę ekonominę aukštumą, nuo kurios veriasi keliai į „kosmopolitiško" gyvenimo būdo „hipererdvę", o žemiau esančius visas globalizacijos procesas tiesiog apeina, ir jų patirtis yra kitokios *rūšies*.

Šitaip lengva suklysti, pernelyg iškeliant globalizacijos *technologijas* – pavyzdžiui, kai manoma, jog ji tarsi „nusiperkama", įsigyjant naujausią komunikacijos techniką (ir programinę įrangą). Tačiau mes stengiamės paryškinti, jog tokių technologijų vartojimas yra tik dalis globalizacijos. Tarkime, toks pat reikšmingas būtų vietinės kultūrinės aplinkos pasikeitimo išgyvenimas, jei sunkiajai pramonei persikeliant į kitas pasaulio vietas, darbininkų klasės rajone užsidarytų senosios gamyklos. Arba kita to paties proceso apraiška, tuose pačiuose rajonuose „įkurdinus" naujas pramonės šakas, kurioms būdinga kitokia darbo kultūra (japonų automobilių gamyklos Europos šalyse). Arba vėlgi, žiūrėkime, kaip rajonai, kur vyravo baltieji

darbininkai, dėl darbo jėgos imigracijos virto daugiataučiais. Visi šie pavyzdžiai byloja, jog kai kurie kultūrinės patirties aspektai nutolsta nuo vietinių sąlygų, bet nei vienas iš jų nėra tiesiogiai susijęs su komunikacijos technologijų panaudojimu ir nei vienu atveju naujoji patirtis nėra „nusiperkama", pasiekus tam tikrą prabangos lygį. Šiuo atžvilgiu galime manyti, kad baltasis britas, gyvenantis daugiaetnėje darbininkų klasės bendruomenėje ir apsiperkantis vietinėje azijiečių parduotuvėje, kuri išstūmė „krautuvę ant kampo", tiek pat susijęs su globaline maisto kultūra, kaip ir vidurinės klasės atstovas, vaikštinėjantis tarp etniniais maisto produktais nukrautų lentynų Seinsberio ar Veitrouzo prekybos centruose.

Dar viena pastaba dėl klausimo, kiek technologijos yra prieinamos, būtų ta, jog deteritorizacija yra susijusi su palyginti žemu technologinės raidos lygiu, bet ji dabar smarkiai plečiasi (bent jau išsivysčiusiame pasaulyje) ir daugumai yra kasdienio gyvenimo dalis. Tad šiuo atžvilgiu paliktųjų nuošalyje – niekad neskambinančių telefonu ar nežiūrinčių televizoriaus – yra labai nedidelis sluoksnelis. Štai ką sako Dickas Hebdige'as:

> Mes gyvename pasaulyje, kuriame „kasdienis kosmopolitizmas" yra „eilinė" patirtis. Visos kultūros, kad ir kaip nutolusios laiko ar geografijos požiūriu, šiandien tampa prieinamos ženklų ir/ar prekių pavidalu. Jei patys nenorime keliauti ir lankyti kitų kultūrų, jos pas mus atkeliauja ir aplanko kaip televizijos vaizdai ar informacija... Šiuo lygmeniu nereikia nei mokslo, nei pinigų, nei keliautojo gyslelės. Paskutiniame XX a. dešimtmetyje visi – norom ar nenorom, sąmoningai ar ne – yra didesni ar mažesni kosmopolitai (Hebdige 1990: 20).

Neperdėdami šio „kasdienio kosmopolitizmo" pajėgumo, vis dėlto galime sutikti, jog net tos paribio grupės, kurioms „vietovė yra lemtis", patiria vietovės *pasikeitimus*, nes į ją vis labiau įsiskverbia platusis pasaulis. Gal dėl globalizacijos jos visokiais atžvilgiais „pralaimi", bet tai nereiškia, kad nepatiria jos poveikio ir yra pasmerktos tūnoti kultūriniuose pašaliuose, atskirtos nuo pagrindinės globaliosios modernybės tėkmės. Priešingai, man rodos, kad neturtingieji bei marginalai – tarkime, gyvenantys apleistame miesto rajone – dažnai kasdien atsiduria arčiausiai kai kurių audringiausių pokyčių, o turtingieji, išgalintys persikelti į kaimo užkampius, bent iš paviršiaus išlaiko pastovią „vietą".

Tad apibendrinant, manau, galima įtikimai teigti, jog deteritorizacija išsivysčiusiose Vakarų visuomenėse ne vien patiriama privilegijuotųjų grupių, bet aprėpia tam tikrą pagrindinį bendrumo lygmenį. Deteritorizacijos

sukeliami nepatogumai gali būti patiriami įvairiai, pavyzdžiui, kaip „informacijos skurdas", bet tai nereiškia, jog esminiai kultūriniai pokyčiai, išraunantys išgyvenamą patirtį iš vietovių, ką nors aplenkia. Be to, kaip mes visą laiką teigiame, deteritorizacijos patirtis yra labai dviprasmiška – sudėtingais deriniais susipina įgalinimas ir pažeidžiamumas, galimybės ir rizika. Todėl nereikia manyti, jog tai yra paprasta problema, susijusi su galimybe prieiti prie nenuginčijamų socialinių gėrybių ar išteklių skirstymo.

Visa tai, žinoma, pasakytina apie pirmojo pasaulio patirtį. Tačiau globalizacijos netolygumo klausimas yra, be abejo, itin aktualus trečiojo pasaulio žmonių kultūrinei patirčiai – daugeliui milijonų žmonių, kurie niekad nėra skambinę telefonu ar žiūrėję televizoriaus. Ar ten viskas yra kitaip? Ar galima drąsiai teigti, kad tie žmonės – galiausiai didžiuma pasaulio gyventojų – patiria tokią deteritorizuotą kultūrą, kuri turi ką nors bendra su patiriama „išsivysčiusiame" pasaulyje?

Šitai kelia daug sudėtingų ir sunkių klausimų, kai kurie jų išeina už mūsų akiračio. Pirmiausia tai paliečia nemažai painių empirinių problemų, kurios aprėpia ir klausimą, ką nūdien reikėtų laikyti trečiuoju pasauliu. Dėl globalizacijos ir netolygios ekonominės raidos kai kuriais atžvilgiais pati ši sąvoka yra nepastovi. Pavyzdžiui, dažnai pažymima, jog raida, būdinga naujoms trečiojo pasaulio industrializuotoms šalims (NIŠ) – „Azijos tigrams" ar Lotynų Amerikos šalims, pavyzdžiui, Brazilijai ir Meksikai, – vargu ar leidžia jas lyginti su skurdžiausiomis pasaulio šalimis Čadu, Mauritanija, Bangladešu ir panašiomis. Mastas, kuriuo trečiąjį pasaulį galima laikyti integruojamu į globaliąją modernybę (tiek politiniu ekonominiu, tiek kultūriniu požiūriu), aiškiai priklauso nuo to, kur šiame plačiame vyksme nustatysime jo šiuolaikinį svorio centrą.

Tačiau greta pateikiamų naujausių sparčios raidos pavyzdžių, dažnai turinčių byloti apie globalizacijos vaisius, turėtume atsižvelgti ir į dabartines ekonomines krizes, ištikusias daugelį Azijos naujų industrializuotų šalių, taip pat ir į daug skeptiškesnius vertinimus, išsakytus tokių teoretikų kaip Hirstas ir Thompsonas (1996), minėtų 3 skyriuje. Žodžiu, padėtis yra savaime sudėtinga ir nepastovi. Be šių sudėtingumų (kurie ypač išryškėja nuo politinės ekonomikos einant prie kultūros), reikėtų turėti omenyje, jog išgyvenamos patirties diapazonas trečiojo pasaulio visuomenėse – nuo vargano valstiečių gyvenimo kaimo užkampiuose iki pasiturinčio miestų elito – neabejotinai yra kur kas platesnis nei Vakaruose ir netgi aprėpia

modernybės ir „ikimodernybės" takoskyrą. Dėl viso to apibendrinti bendrą deteritorizacijos patirtį, aišku, yra gana slidus dalykas.

Tačiau atsargiai darydami išvadas, manau, štai ką galėtume pasakyti. Pirmiausia šiuo metu plati globalizacijos proceso patirtis *aplenkia* dideles trečiojo pasaulio gyventojų grupes, Jungtinių Tautų Žmogaus socialinės raidos indeksas, apimantis raštingumą, išsilavinimo lygį, gyvenimo trukmę ir iš pajamų gaunamą naudą (Thomas et al. 1994: 22), aiškiai rodo, jog gili praraja skiria gyvenimo patirtis žmonių, gyvenančių lentelės viršuje esančiose šalyse (pvz., Kanadoje) ir atsidūrusiose lentelės apačioje (pvz., Gvinėjoje). Ir net be šių duomenų galime suvokti, jog daugelis milijonų žmonių, gyvenančių žemiau Saharos esančiuose kraštuose ar Pietų Azijoje, tiesiog nepatiria tų įprastinių deteritorizacijos poveikių, kuriuos siejame su išsivysčiusiu pasauliu. Ir aprašytasis kultūrinis nerimas dėl deteritorizacijos išties atrodo banalokas, kai jis lyginamas su globaliniu sambūviu milijonų žmonių, kurie vos vos prasimaitina. Čia, matyt, taikytini „slenksčio" argumentai.

Kita vertus, turėtume vengti nerealistiškai vaizduoti trečiąjį pasaulį kaip atskirtą, marginalizuotą, kaimišką ir „ikimodernų". Juk trečiajame pasaulyje net kaimo ekonomikoje, be vos prasimaitinančių ūkininkų, esama daug žemės ūkio darbininkų, kuriuos samdo transnacionalinis „agroverslas". Šie žmonės vienu atžvilgiu yra neabejotinai integruoti į globaliąją modernybę – darbuojasi su jos pramoninėmis technologinėmis priemonėmis, palaiko tolimus ryšius su pagrindiniais jų pragyvenimo veiksnis, priklauso globalinio kapitalizmo gamybinei bazei. Žinoma, dalis globalinio kapitalizmo kritikos yra nukreipta į tai, kad šie žmonės „dalyvauja" ne daugiau kaip (išnaudojami) darbininkai. Kvalifikuoti agroverslo darbininkai, kurių sveikatai galbūt jau pakenkė intensyviai naudojami chemikalai, gaminantys žemės ūkio produktus Europos ir Šiaurės Amerikos prekybos centrams, patys tikriausiai tokiuose centruose neperka. Ir vis dėlto jie neabejotinai aiškiai suvokia tas tolimas jėgas, nuo kurių priklauso jų pragyvenimas.

Vienas įdomus tokios savivokos pavyzdys pateikiamas žaviame dokumentiniame Marko Phillipso filme (1997) *Šparaginiai žirneliai*[9], atskleidžiančiame ekonominius kultūrinius ryšius, kurie užsimezga viename Zimbabvės šparaginių žirnelių ūkyje, pagal vertingą išskirtinę sutartį auginančiame šias daržoves britų prekybos centrų tinklui „Tesco". Šis filmas parodė, ką gamintojai ir vartotojai vieni apie kitus žino ir ko nežino. Kaip ir galima buvo tikėtis, prekybos centruose paklausti pirkėjai beveik neįsivaizdavo, kur tie žirniai auginami ar net kur iš tikrųjų yra Zimbabvė,

ir nelabai domėjosi šios prekės gamybos sąlygomis. Klausinėjami ūkio darbininkai, priešingai, puikiai nutuokė apie esančius tolimus mainų santykius, nuo kurių priklauso jų gyvenimas. Jie ne tik subtiliai jautė paklausos hierarchiją, kurią reikia patenkinti transnacionalinėje gamyboje, ir svarbą išlaikyti nematomam klientui „paklausios" prekės aukštą kokybę, bet ir išmaningai suprato, kaip svarbu į Zimbabvės ekonomiką pritraukti užsienio valiutą. Be to, paaiškėjo, kad jie vaizduotėje yra susikūrę sodrų mitinį gyvenimo „Tesco karalystėje" paveikslą; šitai kaip diena ir naktis skyrėsi nuo palyginti skurdžios britų vartotojų vaizduotės. Vadinasi, šiuo atžvilgiu nepalankią padėtį – kaip ir Pirmojojo pasaulio antraeilių sluoksnių – nulemia ne tai, kad jie atskirti nuo globalizacijos, o kad globalizacijoje jiems tenka nelygi padėtis. Ir ši „nelygybė" neišsispręs taip, kad kultūrinių vaizdinių ištekliai ims teikti ekonominio pranašumo.

Tačiau šiuo „dalyvavimo" globalizacijoje lygmeniu vis dėlto galima teigti, jog pirmojo ir trečiojo pasaulio kasdienė kultūrinė patirtis nelabai palyginama. Tuomet mums derėtų praplėsti savo vaizduotę, apimančią šiandienos trečiąjį pasaulį, – jame sparčiai plečiasi urbanizacija ir industrializacija, o komunikacijos technologijos yra prieinamos ir jomis naudojasi vis daugiau žmonių. Iš didėjančios urbanizacijos peršasi išvada, jog 2000 metais pusė pasaulio gyventojų gyvens miestuose, o iki 2020 metų šis skaičius padidės iki dviejų trečdalių (Thomas et al. 1994: 70; taip pat žr. Vidal 1996: 4). Ši tendencija, be abejo, labiausiai bus juntama trečiajame pasaulyje, kur jau dabar yra didžiausi gyventojų skaičiumi pasaulio miestai. Ši tendencija, žinoma, yra susijusi su perėjimu nuo grynai agrarinės ekonomikos prie užimtumo pramonės ir paslaugų sektoriuje, o tai visoms trečiojo pasaulio šalims būdingas bruožas, tik nevienodu mastu. Be to, nuolat didėja galimybės naudotis tokia žiniasklaidos technologija kaip televizija. Nors televizija tiesiog užtvindė namus labiausiai išsivysčiusiose šalyse, o besivystančiame pasaulyje jos dar labai trūksta (Sreberny–Mohammadi 1991), komunikacijų bei žiniasklaidos technologijų įsigijimo *tempas* ten vis dėlto yra spartesnis (Winseck 1997; Abercrombie 1996: 75). Akivaizdu, jog kone visose besivystančiose šalyse ryškėja lėta, bendra pažanga visais plėtros lygmenimis, nustatant ją Žmogaus socialinės raidos indeksu (Thomas et al. 1994: 73).

Dabar visa tai dera patikslinti ir priminti, jog tokiose bendrose ilgalaikėse tendencijose gali glūdėti įvairiausių esamų ir (galimų) būsimų skirtumų. Globalizacija nereiškia lygiavos. Nėra nustatyta, kad prarajos tarp pir-

mojo ir trečiojo pasaulių palengva mažėtų, be to, išlieka visokio pobūdžio struktūrinės nelygybės, pasireiškiančios politinės ekonomijos, technologinių galimybių, „informacijos skurdo“ ir kitais lygmenimis. Tad aiškiai būtų kvaila stengtis įtikinėti, jog jų kultūrinė patirtis susilygina, jei tai tiesiogiai priklauso nuo pasitelkiamo argumento apie pamažu susilyginančią bendrą materialinę gerovę ar pragyvenimo lygio standartą. *Kai kuriose* trečiojo pasaulio vietose *kai kurių* sluoksnių pragyvenimo lygis *tikrai* lygintinas su pasiturinčių žmonių pragyvenimo lygiu, pavyzdžiui, Jungtinėje Karalystėje, o toks gyvenimo būdas, kokiu pasižymėjo mūsų įsivaizduojama britų pora, nebūtų visiškai svetimas daugeliui kitų pasiturinčių porų Bombėjuje, San Paule, Seule ar Meksike. Tačiau vien šitoks susilyginimas negali pagrįsti teiginio, kad deteritorizuota kultūrinė patirtis pasireiškia pasauliniu mastu.

Beje, ir neturi būti juo grindžiamas. Nes be anksčiau mūsų įžvelgto „slenksčio lygio“, išgyvenant deteritorizuotą kultūrą svarbiausia yra ne pasiektas prabangos lygis, o tai, ar įvairių globaliosios modernybės jėgų veikiamas gyvenimas yra „atitraukiamas“ nuo jo ryšio su vietove. Tai pasakytina ne tik apie pirmojo pasaulio gyventojus. Netgi būtų galima teigti, jog kai kurie gyventojų sluoksniai šiuolaikiniame trečiajame pasaulyje kaip tik dėl savo padėties netolygiame globalizacijos procese deteritorizaciją patiria aiškiau, stipriau nei Pirmojo pasaulio žmonės.

DETERITORIZACIJA „PARIBIUOSE“

Aiškindamas tai, sutelksiu dėmesį į kai kuriuos argumentus, išsakytus meksikiečio kultūros teoretiko Néstoro García Canclini'o, kurio deteritorizacijos apibrėžimu (kiek pakeistu) mes pasinaudojome šio skyriaus pradžioje.

García Canclini'o darbe ypač įdomu tai, kad Lotynų Amerikos kultūrų[10] sudėtingumus jis nagrinėja remdamasis ne gerai žinomais priklausomumo modeliais, o globaliąja modernybe, kurioje tų visuomenių padėtis yra dviprasmiška: „kur tradicijos dar neišnykusios, o modernybė dar ne visai pasireiškusi“ (García Canclini 1995: 1). Šią dviprasmybę, – kurią, kaip pamatysime vėliau, jis perteikia įvairiomis kultūrinio *hibridiškumo* prasmėmis, – García Canclini apibendrina tokiu klausimu: „Kaip galime suvokti tai, kad ant to paties kavos stalelio esama vietos dirbinių ir avangardinio

meno katalogų? Ko siekia dailininkai, toje pačioje drobėje ikikolumbinius ir kolonijinius vaizdus gretindami su kultūros pramonės vaizdais, o paskui juos apdorodami kompiuteriais ir lazeriais?“ (1995: 2)

Tai ne toks Trečiasis pasaulis, kuriame ikimodernybė griežtai ir nesutaikstomai eina greta modernybės: miestų anklavai šalia nesikeičiančių atokių kaimo rajonų platybių – kultūrinis „struktūrinio dualizmo“ argumento variantas (Cardoso 1982), pagal kurį valstietį su miestiečiu per visą istoriją lydi tarpusavio nesupratimas. García Canclini veikiau stengiasi suprasti tokio pobūdžio kultūrą, kuri atsiranda iš sparčios, nors ir netolygios, urbanizacijos, industrializacijos ir masinių komunikacijų raidos, kuri tirpdo ryškius skirtumus tarp kaimo bei miesto kultūrų ir paverčia visuomenes (tiesiogine ir metaforine prasme) didelių perversmų ir susidūrimų vieta. Tokiose visuomenėse tradicijos ir modernybės sambūvis visokiais lygmenimis yra sudėtingas, prievartinis: nuo *objects d'art* brikoliažo vidurinės klasės svetainėse iki klajojančių gatvės prekeivių, kurie miestuose ant gatvės kampo „įsirengia barokinius kioskus pardavinėti vietinės gamybos žvakėms, kontrabandiniams radijo aparatams, vaistažolėms ir vaizdo kasetėms“ – tai ir kultūrinės, ir geografinės „sankirtos“ (1995: 3).

Aiškindamas šią kultūrinę patirtį, García Canclini atmeta tokią sampratą, kuri modernybės ir tradicijos ryšiui taiko centro–periferijos modelį („abstrakčią idealistinės imperinės sistemos išraišką“ (1995: 232) ir į modernybę žiūri kaip į „būvį, kuris mums (visiems) būdingas tiek miestuose, tiek kaimuose, tiek metropolijose ir neišsivysčiusiose šalyse“ (1995: 268). Tad nors jis aiškina reiškinius, tam tikrais atžvilgiais būdingus Lotynų Amerikos aplinkai, kalbėdamas apie deteritorizaciją vis dėlto remiasi tuo esminiu *būviu,* kuris atpažįstamas kaip bendras deteritorializuotos kultūrinės patirties šaltinis ir „besivystančiame“, ir „išsivysčiusiame“ pasaulyje.

García Canclini'o plėtojamai deteritorizacijos Lotynų Amerikoje sampratai svarbiausia yra gyventojų kilnojimasis (tiesiogine šio žodžio prasme) migruojant darbo jėgai (taip pat žr. Appadurai 1990) iš kaimo į miestą ir kertant valstybių sienų. Tad jam ryškiausios deteritorizuotos kultūros vietos yra migracijos suformuotos „erdvės ant sienos“.

Norėdamas tai pailiustruoti García Canclini aptaria kai kuriuos etnografinius tyrimus, jo atliktus Tichuanoje, Meksikos pasienio mieste, kuriame nuo šeštojo dešimtmečio nepaprastai padaugėjo gyventojų, į jį plūstelė-

jus darbo ieškantiems migrantams iš visų Meksikos regionų. Dauguma jų kasdien važinėja dirbti į *maquiladoras** ar sezoninių žemės ūkio darbų už sienos į JAV. Kiti susiranda darbo turizmo sektoriuje, aptarnaujančiame milijonus amerikiečių turistų, kurie, perkirtę sieną, atvyksta į Tichuaną „pasižiūrėti Meksikos". Ir nors tai naujakurių, tranzito, kultūrinės sankirtos ir „pasienio" vieta, García Canclini apibūdina Tichuaną kaip „modernų, prieštaringą, kosmopolitišką, itin savitą miestą". Įdomiausia, jog šio miesto tapatumas yra kaip tik intensyvios deteritorizacijos padarinys. Per savo tyrimus Tichuanoje García Canclini prašė apklausiamų žmonių nurodyti vietas bei vaizdus, kurie, jų nuomone, labiausiai atskleidžia savitą miesto gyvenimą bei kultūrą. Didžiuma nusakytų vietų buvo:

> tokios, kurios Tichuaną siejo su už jos esančiu pasauliu: Revoliucijos alėja, jos parduotuvės ir turistų centrai... parabolinės antenos, legalios ir nelegalios sienos perėjimo vietos, rajonai, kur telkiasi atvykėliai iš įvairių šalies vietų, „emigrantų viešpats", pas kurį jie eina prašyti, kad sutvarkytų „popierius", arba padėkoti, kad jų nepagavo *la migra*** (García Canclini 1995: 234–235).

García Canclini toliau nurodo, jog deteritorizuotas Tichuanos kultūros pobūdis pasireiškia ir kitaip: dvikalbyste ir tuo, kaip jos gyventojai su sąmoninga ironija savinasi erzacinius meno dirbinius, sėte nusėjusius turistinį miestą. Greta sustatyti visos Meksikos simboliai – „ugnikalniai, actekų figūrėlės, kaktusai, erelis ir gyvatė" – siūlomi turistams iš Šiaurės Amerikos, nepretenduoja padaryti vietinio „įsišaknijusio" autentiškumo įspūdžio, tačiau leidžia suprasti, kas yra miestas jo gyventojams. García Canclini netgi įžvelgia (įdomioje paralelėje su Giddenso „naujo įsišaknijimo" samprata) „reteritorizacijos" procesą, kuriuo kai kurie tichuaniečiai reiškia savo kultūrines teises į miestą: „Tie patys žmonės, kurie giria miestą už jo atvirumą ir kosmopolitiškumą, nori nustatyti tapatybės ženklus bei ritualus, skiriančius juos nuo tik pravažiuojančių turistų ar... antropologų, susidomėjusių tarpkultūrine sankirta" (1995: 239). Tad Tichuana yra pavyzdys vietovės, kur tapatumas yra sudėtingai nusikaltas iš „vietinės" patirties, kurioje vyrauja jos ryšys su *kitomis* vietovėmis: kita Meksikos dalimi, Šiaurės Amerika, platesniu pasauliu – tai „delokalizuota vietovė".

* Malūnai *(isp.).*
** Imigracinė tarnyba *(isp.)*

García Canclini pateikia (cituodamas R. Rouse'o studiją, 1998) dar ryškesnį deteritorizuotos vietovės pavyzdį – tai atokus kaimo vietovės miestas Agvilila, Mičoakano provincijoje Meksikos pietvakariuose. Toli gražu ne pasienio miestas fiziniu ar kultūriniu atžvilgiu Agvilila vis dėlto iš esmės pasikeitė šeštajame dešimtmetyje dėl migracijos bangos į Kaliforniją, ypač į Silikono slėnio mikroelektronikos sostinę Redvudą. Rouse'o studija rodo, jog Agvililos emigrantai, dirbantys juodadarbiais ar aptarnavimo sferoje, saitų su Agvilila nenutraukė: tarp naujosios savo vietos ir gimtinės jie įtvirtino nuolatinius ryšius. Dolerių srautai parėmė smunkančią, skurdžią žemės ūkio ekonomiką, o darbo emigrantai arba patys dažnai parvažiuodavo, tam tikrą laiką padirbėję Jungtinėse Valstijose, arba su savo giminėmis palaikydavo glaudų ryšį telefonu. Rouse'as teigia, jog šie saitai sukūrė vieną veikiančią bendruomenę, išsisklaidžiusią po plačią teritoriją:

> Nuolat važinėdami ten ir atgal bei vis labiau naudodamiesi telefonais, Agvililos gyventojai atkuria savo ryšius su žmonėmis, esančiais už dviejų tūkstančių mylių, ir taip aktyviai tuos ryšius palaiko kaip su artimiausiais savo kaimynais. Per nuolatinę žmonių, pinigų, prekių ir informacijos apykaitą įvairios gyvenvietės vis glaudžiau susisieja, tad turbūt tiksliau būtų manyti jas esant tik viena bendruomene, išsimėčiusia įvairiose vietose (Rouse, cituota García Canclini 1995: 232).

Nors daugeliu atžvilgių skirtingi miestai, Tichuana ir Agvilila yra puikiausi pagrindinio argumento apie deteritorializaciją pavyzdžiai – globalizacija kultūrinį gyvenimą nutraukia nuo iki tol buvusių glaudžių jo saitų su fizine vietove. Be to, abu miestai byloja, kad deteritorializacijos reiškinys anaiptol nėra būdingas vien pasiturintiems centrams Vakaruose, o paribiuose tam tikrais atvejais juntamas netgi aštriau. Be to, nors García Canclini'o aprašytosios Lotynų Amerikos kultūros akivaizdžiai yra priklausomos nuo globalizacijos galios geometrijos ir pasireiškiančių nepritekliaus lygių, vis dėlto tam tikrais atžvilgiais jos yra *klestinčios* kultūros. Netgi kyla pagunda atlikti retorinį apvertimą ir paribį perkelti į globalizuotos kultūros centrą – apie tai užsimena García Canclini rašydamas: „Šioje knygoje aprašytoji hibridizacija skatina daryti išvadą, jog nūdien visos kultūros yra ribinės kultūros“ (1995: 261). Kad įsitikintume, kuo remiasi toks teiginys, panagrinėkime hibridizacijos idėją, jos santykį su deteritorizacija ir jos vartojimą aiškinantis globalizuotą kultūrą.

HIBRIDIZACIJA

Mintis, kad globalizuota kultūra yra hibridinė kultūra, savaime labai patraukli ir tiesiogiai išplaukia iš deteritorizacijos sampratos. Taip yra todėl, kad globalizacijos proceso skatinami mainai įtaigauja, jog kultūros ir vietos ryšio silpnėjimą lydi atitrūkusių kultūrų susipynimas, skatinantis rastis naujas, sudėtingas hibridines kultūros formas. Tokio pobūdžio kultūrinis sudėtingumas, nors ne visuomet aiškiai susiejamas su globalizacijos analize, yra ryški tema darbuose apie postkolonijinę kultūrą (pvz., Bhabha 1994; Young 1995) bei platesniuose kultūrinio tapatumo tyrinėjimuose (pvz., Hall 1992; Gilroy 1993; Dodd 1995; Hannerz 1996; Werbner ir Modood 1997). Net teoretikas Anthony Smithas, kuris, kaip matėme 3 skyriuje, tvirtina, jog etninis nacionalinių tapatumų branduolys išlieka reikšmingas, prisipažįsta įžvelgiąs „dalinės nacionalinių kultūrų hibridizacijos ženklus" (Smith 1990: 188), daugelio šalių gyventojams virstant daugiaetniniu mišiniu.

Tačiau kultūrinės hibridizacijos idėja yra viena tų apgaulingai paprastų sąvokų, kurioms, atidžiau jas panagrinėjus, pasirodo būdinga painios konotacijos ir teorinės implikacijos (Werbner 1997; Papastergiadis 1997). Nenorėčiau į šiuos dalykus leistis, tačiau derėtų truputį nušviesti sąvokos foną, kad įsitikintume, kokia ji pravarti, norint suvokti globalizuotos kultūros pobūdį. Tad pradėkime nuo citatos, nusakančios šios idėjos dvasią ir tuo pat metu atskleidžiančios kai kuriuos probleminius elementus. Tai ištrauka iš rašytojo Salmano Rushdie esė, kurioje jis gina savo romaną *Šėtoniškos eilės* nuo kai kurių musulmonų bendruomenių kaltinimų šventvagyste:

> Tie, kurie šiandien rėksmingiausiai stoja prieš šį romaną, mano, jog skirtingų kultūrų susipynimas neišvengiamai susilpnins ir sugriaus jų pačių kultūrą. Aš esu priešingos nuomonės. *Šėtoniškos eilės* aukština hibridizaciją, negrynumą, susipynimą, pokyčius, kuriuos kildina nauji ir netikėti žmonių, kultūrų, idėjų, politikos, filmų, dainų deriniai. Jame džiaugiamasi negrynakraujiškumu ir baiminamasi Grynumo absoliutizmo. *Mélange**, kratinys, lašas šio, lašas to – *šitaip į pasaulį ateina naujumas.* Masių migracija pasauliui suteikia didelę galimybę, ir aš stengiausi ją pasveikinti. *Šėtoniškos eilės* stoja už kaitą susiliejant, už kaitą susijungiant. Tai meilės giesmė mūsų pačių mišrūniškoms asmenybėms (Rushdie 1991: 394).

* Mišinys (*pranc*).

Visa „Rushdie istorija" – pats romanas, *fatwa**, kilusios diskusijos apie žodžio laisvę, šventvagystę, rasizmą, vakarietiškų vertybių priešpriešinimą islamiškosioms vertybėms, liberalizmą bei fundamentalizmą ir taip toliau – žinoma, tapo ypač svarbi kultūrinei globaliosios modernybės politikai. Tačiau ilgiau nesustodami ties šiais konkrečiais klausimais, Rushdie išsakytą hibridizacijos aukštinimą laikykime kultūrine pozicija, kuri, anot jo, kyla „iš pačios atsiplėšimo nuo šaknų, atsiskyrimo ir metamorfozės patirties... kuri ir yra migracijos būvis, o iš jos... galima kildinti metaforą visai žmonijai" (1991: 394). Čia, žinoma, glūdi mintis, atitarianti García Canclini'o nuomonei, jog hibridinė patirtis vis labiau tampa globaline patirtimi.

Hibridiškumo idėjai turbūt svarbiausias yra tiesiog *maišymosi* elementas – susipynimas, jungimasis, susiliejimas, *mélange*. Iš paviršiaus Rushdie, kaip ir García Canclini'o, samprata – ypač kalbant apie migracijos procesus – yra paprasta ir nepriekaištinga: hibridizacija yra kultūrų iš skirtingų teritorinių vietovių maišymasis, kurį nulemia vis spartėjanti globaliosios modernybės skatinama kultūrų apykaita. Šiuo elementariu empiriniu lygmeniu hibridizacija yra būdas nusakyti ir suvokti kultūrinius „kratinio", „lašo šio ir lašo to" reiškinius, kurių, matyt, gausėja. Šiuo atžvilgiu tai pastangos „susitaikyti su tokiais reiškiniais kaip marokiečių merginų tailandietiškas boksas Amsterdame, azijietiškas repas Londone, airiški riestainiai, kinų takos..." (Nederveen Pieterse 1995: 53). Tačiau, be šios empirinės aprašomosios vartosenos, hibridizacijos ar kryžminimosi sąvokoje, pasak Renato Rosaldo, glūdi dvi ryškios priešybės:

> Viena vertus, hibridizacija gali reikšti tarpinę erdvę tarp dviejų grynumo zonų, kaip biologijoje išskiriamos dvi atskiros rūšys ir hibridinė pseudorūšis, atsiradusi tom dviem susijungus. Panašiai antropologinio sinkretizmo sąvoka, pavyzdžiui, teigia, kad liaudiškoji katalikybė užima hibridinę vietą tarp grynosios katalikybės ir grynosios tenykštės religijos. Kita vertus, hibridizaciją galima suprasti kaip nuolatinį visų kultūrų būvį, kur nėra jokių grynųjų zonų, nes jose nenutrūkstamai vyksta tarpkultūriniai procesai (tarp kultūrų vykstantis dvipusis skolinimasis ir skolinimas). Toks požiūris teigia hibridizaciją vykstant nuolatos ir neprieštarauja jos grynumui (Rosaldo 1995: xv).

Rosaldo nurodo, jog šių dviejų pozicijų priešpriešos taip ir neišsprendžia dalis autorių, kurie, kaip Rushdie ir García Canclini, aukština hibridiškumą, tačiau gyvybingą išlaiko pirmosios pozicijos – galimos pavadinti

* Religinio autoriteto paskelbtas nuosprendis *(arab.)*.

„pirminiu grynumu" – elementą. Tarkime, galima manyti, jog Rushdie, kuris retoriškai mėgaujasi kultūrinio *mélange* negrynumu, omenyje turi tai, kad kitados egzistavo grynos, pirminės kultūros, o iš jų kilo nesuvaldomos, tačiau dinamiškos „mišrūniškos" formos. Ideologiniu požiūriu jis prieštarauja „... grynumo apologetams ... kurie ... tarp negrynakraujų žmonių sukėlė sumaištį", tačiau jo maišymosi variantas tarsi *įtaigauja* tokio pobūdžio esencializmą, nors kaip tik jį ir reikią įveikti. Labai galimas daiktas, jog prispirtas Rushdie mielai pripažintų, kad jokia kultūra niekad nebūna tokia gryna ir autentiška, kad iš esmės visos kultūros yra daugiau ar mažiau pralaidžios ir nepaliaujamai keičiasi. Bėda ta, kad pati hibridizacija argumento struktūra šiuo atžvilgiu nelyg prikelia tuos numanomus kilmės grynumo mitus.

Rosaldo nurodo, jog tokį dvilypumą palaiko hibridizacijos idėjoje glūdintis biologinis vaizdinys. Juk, „hibridizacija" išvesta iš augalų bei gyvūnų veisimo sąvokos ir kultūros sričiai buvo pritaikyta per neigiamą atspalvį turinčias rasinio mišrumo sąvokas kaip mišri santuoka (ypač tarp baltųjų ir nebaltųjų) ir dar dviprasmiškesnes, nors taip pat atsiradusias rasiniu pagrindu *mestizaje* ir kreolizacijos sąvokas (Hannerz 1987; Nederveen Pieterse 1995; Friedman 1994, 1995). Dabar šie terminai kone visuomet vartojami su tam tikru pakilumu, sąmoningai norint suniekinti argumentus, kurie kultūrinę stiprybę ir likimą sieja su rasiniu grynumu (Papastergiadis 1997). Tiesą sakant, čia glūdi netgi atvirkštinis šios minties aspektas – mišrūnas laikomas stipresnės, gyvybingesnės padermės. Tačiau būtų galima teigti, jog hibridizacijos sąvoką sąmoningai vartojantys politiniais bei ideologiniais tikslais netiesiogiai pritaria ir atkartoja kai kurias nelemtas, biologijos paveikto diskurso prasmes: tarkime, Rushdie ironiškai sutinka su prikabinama „mišrūno" etikete arba teigia esąs „istorijos pavainikis" (1991: 394). Kultūrinės hibridizacijos sąvoka tik laimėtų atmetus visą šį pseudobiologinį bagažą. Jonathanas Friedmanas šį argumentą plėtoja toliau, įžvelgdamas hibridizacijos ar kreolizacijos diskurso „esencialistinę painiavą" kildinantį nederamą „kultūros substancinimą" (Friedman 1995: 82), kuriam pradžią davė pati maišymosi metafora – kultūros įsivaizduojamos „tekančios" (nelyg skysčiai?) kartu.

Taigi matome, jog „pirminio grynumo" požiūriui būdingi visokie konceptualiniai ir politiniai spąstai. Tačiau kaip vertinti į kitą Rosaldo mintį, jog „hibridizacija vyksta visą laiką"? Pirmenybę, žinoma, derėtų teikti tokiam požiūriui, nes šiuo atveju teisingai įvertinama dabar plačiai paplitusi

nuomonė, kad kultūra iš „prigimties" yra nestabili, dinamiška, kaiti, nepastovi ir jokiu istoriniu momentu nebūna nekintama, nusistovėjusi, statiška.[12] Vadinasi, kultūros „pirminę" būseną reikia suprasti Werbner požiūriu, kuri, sekdama Bachtinu, ją vadina „natūralia, nesąmoninga hibridizacija", per kurią „kultūros, nepaisant jų pastovumo iliuzijos, istoriškai rutuliojasi, veikiamos neįsisąmoninamų skolinių, pamėgdžiojančio pasisavinimo, mainų ir išradimų" (Werbner 1997: 4–5). Bet tuomet kyla klausimas, kokia gali būti hibridizacijos termino nauda, norint nusakyti kokį būdingą globalizacijos proceso bruožą. Jei visos istorinės kultūros visuomet buvo hibridinės – kas gi čia nauja? Būtų galima teigti, kad globalizacija paspartina maišymosi procesą, bet, anot Nederveeno Pieterse, čia visad išlieka tautologijos elementas: „šiuolaikinė sparti globalizacija reiškia hibridinių kultūrų kryžminimąsi". Nederveenas Pieterse toliau samprotauja, jog hibridizacijos idėja „išlieka reikšminga tik kaip esencializmo kritika... kaip intravertinės kultūros sampratos atsvaras" (Nederveen Pieterse 1995: 64).

Werbner, priešindama „natūralią" ir Bachtino „sąmoningą hibridizaciją", išskiria pozityvesnį aspektą, kai lingvistinėse ir kitose kultūrinėse maišymosi formose sąmoningai suplakamos nepanašios socialinės kalbos ar vaizdiniai, norint „priblokšti, keisti, mesti iššūkį, pagyvinti ar sugriauti" (Werbner 1997: 5). Galbūt tokia šokiruojanti estetika yra ryški kokios nors globalinės moderniosios kultūrinės produkcijos savybė, bet vargu ar ji nusako visą šiuolaikinį kultūrinį savitarpio skvarbos diapazoną. Tad gal derėtų manyti, jog kultūrinės hibridizacijos sąvoka turi tik „strateginės" vertės ir iš tikrųjų nėra tinkama plačiam deteritorizuotos kultūros pobūdžiui suprasti. Tokių išvadų kol kas nedarykime, o pirmiausia trumpai apžvelkime dar keletą su šia idėja susijusių problemų.

Jos iškyla, kai akivaizdžiai nekreipiama dėmesio į galios santykius formuojantis hibridiniam dariniui. Paprasčiausiai kalbant, maišymosi ir susiliejimo metaforos perša „lygiavą" ir tam tikrą, Rushdie žodžiais, „kratinio, lašo šio ir lašo to" naujumą. Tačiau skeptiškas požiūris kaip tik ir nurodo, jog šiame procese esanti nelygi kultūrinių išteklių padėtis bei gerai pažįstamos nusistovėjusios hegemonijos (Vakarų, korporacinio kapitalizmo) ir užtikrina, kad *neatsirastų* toks naujumas, kuris galėtų mesti iššūkį tam viešpatavimui. Šiuo atžvilgiu į hibridizacijos sąvoką itin skeptiškai žiūri Aijazas Ahmadas. Ahmadas ypač nepritaria tam, kad rašantys apie postkolonializmą autoriai – Rushdie ir ypač Homi Bhabha (1994) – kultūrinės hibridiza-

cijos idėja stengiasi pasinaudoti (plačiame postmodernios kultūros teorijos kontekste) kaip tam tikru ideologiniu, prieš Vakarus nukreiptu įrankiu. Tai reiškia, jog perkelta „marginalinė" hibridinė migrantų patirtis laikoma susiklostančia *pagrindine* globaline patirtimi ir jai teikiamas pranašumas – tai primena García Canclini'o pastabas apie pasienio kultūras – prieš žlungančią Vakarų hegemoniją. Tačiau šie teoriniai ir diskursiniai manevrai, anot Ahmado, nėra įtikinami, nes jiems tiesiog nepavyksta aprėpti pasireiškiančios pasaulinio (vakarietiško) kapitalizmo *materialiosios* galios. Tad tie, kurie „teorijoje" aukština hibridizaciją už antiesencializmą, galiausiai gana naiviai nenorom „pritaria kultūrinėms paties korporacinio kapitalizmo pretenzijoms":

> Juk IBM, CNN ir kt. teigia, kad jie yra tikrieji globalinių gaminių, žinių, malonumų kultūros pranašai. Kita vertus, neabejotina tiesa yra tai, kad kuriasi globalinė informacinė valdžia. Bet ar šį procesą reikia aukštinti kaip globalizuotą hibridizaciją, ar suvokti kaip vienodų imperialistinės ideologijos struktūrų skverbimąsi į tolimus, po visą Žemės rutulį plačiai pasklidusius namus (Ahmad 1995: 12)?..

Bendrą Ahmado nuostatą būtų galima sugretinti su anksčiau minėtais įtariais požiūriais į globalizacijos procesą, o konkrečiau – su aptarta 3 skyriuje kritiška pozicija, kuri kultūrinę globalizaciją regi pro kultūrinio imperializmo ir homogenizacijos akinius. Nepaisant visų problemų, susijusių su tokia pozicija, dera pasakyti, jog Ahmadas, reikalaudamas, kad bet kokia hibridizacijos teorija paisytų viešpataujančių struktūrų, iškelia tikrai svarbų klausimą apie galių santykį kultūriniuose procesuose.

Tačiau pripažįstant hegemonines struktūras, nebūtina iškart atmesti hibridizacijos idėją. Iš tiesų čia nereikia rinktis tarp hibridizacijos tezės, teigiančios, jog paprasčiausiai kūrybiškai maišosi anarchiški, nereguliuojami kultūros srautai, ir, antra vertus, „inkorporacijos" tezės, aiškinančios, kad kultūriniai hegemonai sugeria visas pavaldžias kultūras ir pertvarko jas pagal savo pačių vaizdinius ir savais tikslais. Greičiau reikėtų sutikti su meksikiečių kilmės amerikiečių rašytoja ir poete Gloria Anzaldua, jog „pasienio teritorijose" hibridinė patirtis išvengia inkorporavimo ir išlieka marginalizuota, o joje savaimingai, prieštaringai jungiasi malonumai ir bėdos:

> Aš esu pasienio moteris. Visą gyvenimą vaikščiojau per tą *tejas* – Meksikos sieną. Šioje teritorijoje, šioje prieštarų vietoje, nėra gera gyventi. Ryškiausi kraštovaizdžio bruožai

yra neapykanta, pyktis ir išnaudojimas. Tačiau už šitą *mestiza* esama ir atlygio, tikrų džiaugsmų. Gyvenant pasienyje ir paribyje, išlaikyti savo kintamą bei daugialypį tapatumą ir vientisumą – tai nelyg stengtis plaukti naujoje stichijoje... Būdamas tolesnės žmonijos evoliucijos dalyviu, patiri pakilumą... (Anzaldua 1987: Įžanga, puslapiai nenumeruoti).

Anzaldua kūriniuose dėmesys sutelktas į šį hegemoninių struktūrų dviprasmiškumą (išgyvenant kažką nauja ir pakilaus, o išties, pasak García Canclini, esant kultūrinės raidos avangarde) – jos savo sukurtus mišinius nepaliaujamai „marginalizuoja". Anzaldua tai išreiškė savo eilėraščio „Gyvenimas pasienyje – tai tu" posmelyje:

Gyventi Pasienyje, vadinasi,
bertis *chile* į barščius
valgyti rupių miltų *tortillas*
kalbėti teks-meks bruklinišku akcentu
ir pasienio kontrolės punktuose būti stabdomam *la migra*
(Anzaldua 1987: 194)

Čia viešpataujančių galių jėga juntama *pačioje* hibridizacijoje, kurioje jaučiama savarankiška kultūrinė galia. Tad, anot Nederveeno Pieterse, svarbiausia atpažinti, kaip veikia šis sudėtingas hegemonijos ir hibridizacijos darinys: „Vadinasi, hibridizacija iškelia klausimą apie maišymosi *aplinkybes*, maišymosi ir mélange sąlygas. Tuo pat metu svarbu atkreipti dėmesį, kokiais būdais hibridizacijos procese hegemonija ne vien atgaminama, bet ir performuojama" (1995: 57). Norint suvokti tokio pobūdžio „persiformavimą", reikia pripažinti, jog Trečiojo pasaulio gyventojų kėlimasis į Pirmąjį pasaulį – „postkolonijinė diaspora" – turi reikšmės kitados buvusių imperialistinių tautų kultūriniam tapatumui. Pasak Kevino Robinso, tokio pobūdžio deteritorizacija atskleidžia, kaip „kitoniškumas įsitvirtina pačioje vakarietiškos metropolijos širdyje... per atvirkštinę invaziją, dabar jau periferijai įsiskverbiant į kolonijinę šerdį" (Robins 1991: 32). Tad nors ir galime sutikti su Ahmadu, kad hibridizacija niekad nebūna galios atžvilgiu neutralus procesas, jis nebūtinai vyksta pagal nuspėjamą trajektoriją, atkuriant senąsias hegemonijas. Robinso manymu, veikiau iškyla grėsmė pasitikinčiam savimi, stabiliam Vakarų tapatumui: „Per šį staigų įsiveržimą į imperiją neabejotinai ir sutelktai senosios kolonijinės tvarkos perspektyvai iškyla pavojus ir neaiškumas" (1991: 33).

Apibendrindami šias mintis, mažų mažiausiai galime daryti išvadą, jog hibridizacijos idėja yra paranki nusakyti esminiam deteritorizacijos proceso aspektui. Visiškai aišku, jog reikia kokio nors termino apibūdinti bendram kultūrinio maišymosi reiškiniui, kuris neabejotinai auga, intensyvėja plėtojantis globalizacijai. Be to, hibridinių kultūrų sąvoka gali padėti suvokti naujus kultūrinius tapatumus, gal jau atsirandančius „transnacionalinėje" kultūrinėje erdvėje – tarkime, jaunimo kultūroje, kuri kuriasi populiarių muzikos formų, kaip „hip-hop" (Gilroy 1993: 33 ir kiti), pagrindu. Šie sudėtingi kultūrinės praktikos ir formų – joms sparčiai ir lengvai su transnacionaline kultūros ekonomika peržengiant nacionalines sienas – pokyčiai gal net jau rodo, kokia bus „globalizuota populiari kultūra ateityje": kitokio *pobūdžio* nei integruojanti, „esencializuojanti" nacionalinių kultūrų prigimtis, laisvesnės sandaros, kaitesnė ir palyginti nesistengianti išlaikyti ryškius kultūrinės kilmės bei priklausomumo skirtingumus.

Tačiau hibridizacijos, kaip „paprasto maišymosi", reikšmės, kaip matėme, nėra tiesmukos nei teikia pagrindą politinėms pozicijoms. Galimas daiktas, jog kitoks terminas, neturintis visų biologinės „hibridizacijos" metaforos atspalvių, būtų tinkamesnis. Šiaip ar taip, matyt, yra svarbu, kad hibridizacijos idėja glaudžiai siejama su platesne kultūrinės kaitos, kuri įžvelgiama deteritorizacijoje, analize ir atsargiai vartojama šio proceso *aspektams* nustatyti, o ne pasitelkiama kaip *bendras* globalinio kultūros būvio apibūdinimas. Be to, svarbu neperdėti nuolatinės kultūrinės globalizacijos kaitos, nes būtina neišleisti iš akių kultūrinių mišinių tendencijos vėl įsišaknyti – nors ir trumpam – kaip „stabilūs" tapatumai. Pasitelkiant hibridizaciją kaip deteritorizacijos sąvokos papildinį, mums atsiveria konceptuali erdvė, kurioje tą tendenciją galime apsvarstyti pasitelkę dialektiškai priešingą reteritorizacijos kategoriją.

Ši mintis mane priartina prie bendros šio skyriaus išvados. Deteritorizacijos idėja aš bandžiau apibūdinti bendrą kultūros būvį, kurį kildina globaliosios modernybės plėtra. Neabejotinai esama ir kitų kultūrinių globalizacijos apraiškų, bet aš stengiausi parodyti, jog mūsų svarstytosios, pasitelkus deteritorizacijos kategoriją, yra reikšmingiausios, kadangi susijusios su dauguma pasaulio žmonių ir iš esmės pakeičia jų kasdienio gyvenimo patirtį. Tačiau baigiant svarbu pabrėžti, kad deteritorizacija nėra tiesus, vienpusis procesas, jam būdinga ta pati atostūmio dialektika kaip ir pačiai globalizacijai. Kur vyksta deteritorizacija, ten vyksta ir reteritorizacija.

Nors mes susipažinome su keliais reteritorizacijos pavyzdžiais – tarkime, García Canclini'o aprašytos tichuaniečių pretenzijos į kultūrinę jų miesto savastį, – apskritai to aspekto mes neparyškinome, nes šio skyriaus tikslas buvo atkreipti dėmesį į jėgas, atitraukiančias mus nuo mūsų vietų. Tačiau bent dėl dviejų rimtų priežasčių dera pripažinti ir atsveriančių jėgų galią. Pirma, kaip sakėme, deteritorizacijos būvis yra dviprasmiškas – neša ir naudą, ir žalą. Prie pastarosios būtų galima priskirti įvairialypį egzistencinį pažeidžiamumą, kuris apsinuogina, kai mūsų gyvenimas atsiveria platesniam pasauliui ir iškyla grėsmė mūsų namų saugumo ir uždarumo – tiek tiesiogine, tiek metaforine prasme – jausmui. Tad reteritorizacijos tendencija gali būti suvokiama kaip įvairios pastangos iš naujo susikurti kultūros „namus". Tarp tokių pavyzdžių būtų labai aiškūs kolektyviniai kultūriniai vaizdiniai – projektai, tarkime, kultūrinių diasporų „susigalvotos tėvynės", pavyzdžiui, sikų diasporos reiškiamos teisės į „Halistaną" (Appadurai 1990: 302; Cohen 1997: 106 ir kiti). Tačiau paprastai sugalvojama įvairių smulkesnių, įprastesnių būdų, kuriais pavieniai subjektai stengiasi, anot Marshallo Bermano (1983: 348), globaliosios modernybės pasaulyje pasijusti „kaip namie", susigyventi su vykstančiais pokyčiais ir iš jų susikurti naujus tapatumus bei asmeniškai reikšmingus pasakojimus. Antra, paprasta, bet svarbi tiesa yra ta, jog kaip žmonės mes visi esame *įsišakniję kokioje nors fizinėje vietovėje.* Šiuo esminiu materialiuoju atžvilgiu kultūriniai ryšiai su vietove niekad visiškai nenukertami, o vietovė ir toliau mus veikia kaip fizinė mūsų gyvenamo pasaulio aplinka. Vadinasi, deteritorizacija galiausiai negali reikšti vietovės pabaigos, o tik rodo jos virtimą sudėtingesne kultūrine erdve. Kituose dviejuose skyriuose abu šie reteritorizacijoje glūdinčios atsvarinės galimybės aspektai bus išsamiau nagrinėjami.

5. Tarpininkaujamas bendravimas ir kultūrinė patirtis

Šiame skyriuje mes dėmesį sutelksime į išskirtinį globalizuojančių informacijos ir ryšių technologijų vaidmenį, skleidžiant deteritorizuotą kultūrinę patirtį. Iš požiūrio į deteritorizaciją, kurio laikėmės ankstesniame skyriuje, išplaukia mintis, jog daugumai žmonių kultūrinė globalizacijos patirtis nėra nulemta labai padidėjusio fizinio mobilumo įveikiant tūkstančius kilometrų oru, apkeliaujant žemės rutulį ir savo akimis pamatant tolimus kraštus bei egzotiškas kultūras. Nors apskritai padidėjęs fizinis mobilumas *yra* svarbus globaliosios modernybės aspektas (1 skyrius), dera pasakyti, kad dauguma žmonių didžiumą laiko globalizacijos poveikį junta ne keliaudami, o sėdėdami namuose. Tad galėtume imtis šios problemos brėždami skirtumą tarp tiesioginio keliavimo į tolimus kraštus ir „nuvykimo", kalbantis telefonu, spaudinėjant kompiuterio klaviatūrą ar žiūrint televizorių[1]. Giddensas šią problemą gvildena platesne fenomenologine kalba – kaip globalizacijos poveikį pavienių žmonių „fenomenaliems pasauliams" jų būtinoje „vietinėje" aplinkoje:

> Vėlyvosios modernybės sąlygomis mes gyvename „pasaulyje" kitokia prasme negu ankstesnėse istorijos epochose. Kiekvienas vis dar gyvena vietos gyvenimą, o kūno suvaržymai garantuoja, kad visi individai visą laiką lokalizuoti laike ir erdvėje. Tačiau vietos transformacijos bei nuotolio įsiveržimas į lokalią veiklą *kartu su medijuoto patyrimo ypatinga svarba* radikaliai keičia tai, kas iš tikrųjų yra „pasaulis". (...) Nors visi gyvename vietos gyvenimą, fenomenalūs pasauliai daugiausia yra tikrai globalūs. ... tik labai retais atvejais fenomenalus pasaulis vis dar atitinka įprastinę aplinką, kurioje individas juda fiziškai (1991: 187–8; *240* – mano išskirta).

Tačiau kaip iš tikrųjų mūsų įprastinė sąveika su informacijos ir telekomunikacijos technologijomis keičia mūsų „fenomenalius pasaulius“? Kad į tai atsakyčiau, pirma aptarsiu, koks yra „tarpininkavimo“ (medijavimo) ryšys su laiko ir erdvės sujungimo idėja. Tada nagrinėsiu kai kurias vis labiau plintančias išsivysčiusiame pasaulyje įprastines tarpininkavimo technologijas, besiskinančias sau kelią į „ekonomiškai silpną pasaulį“. Aiškinsimės, kokios tų technologijų galios būdingosios savybės teikia „tarpininkaujamą artumą“ vartotojams, gyvenantiems plačiai erdvėje pasklidusiose vietovėse. Čia nors trumpai pagvildensiu „naujas informacijos technologijas“ – kompiuterių tarpininkaujamą komunikaciją (KTK), daugiausia dėmesio skirsiu puikiai pažįstamoms kasdienėms technologijos formoms – telefonui, televizijai. Pirmuoju atveju pasvarstysiu mintį apie vietinių „intymumo“ sąlygų atkūrimą per atstumą ir sykiu tame kontekste stengsiuosi patyrinėti ryšį tarp kultūrinės vietovės ir įsikūnijimo – „kūno suvaržymus“, kurie, kaip įtaigauja Giddensas, yra deteritorizaciją ribojanti sąlyga. Antruoju atveju pabandysiu išsiaiškinti, kaip tarpininkaujama patirtis – ypač televizinė – pajėgia emociškai ir moraliai susieti mus su tolimais žmonėmis, įvykiais ir socialinėmis bei kultūrinėmis aplinkomis. Ši tema iškelia platesnių klausimų apie „kosmopolitinės“ politinės kultūros idėją, kurią gvildensime paskutiniame skyrelyje.

TARPININKAVIMAS IR SUSIETUMAS

Kas yra tarpininkaujama patirtis? Būtų galima teigti, jog šis terminas reiškia dubliuojamą savybę. Juk tam tikru atžvilgiu kone visa žmogaus patirtis yra tarpininkaujama, turint galvoje, kad žmonėms patirtis teikiama per simbolinę kalbos tvarką. Tam tikri pagrindinės juslinės patirties pavyzdžiai – kūno būsenos (skausmas, alkis, nuovargis ir t. t.) – gali būti pagrįstai apibūdinami kaip „tiesioginiai potyriai“, tačiau net ir dėl jų, žinoma, rastųsi filosofinių priekabių. Tačiau turint galvoje socialinį ir kultūrinį žmogaus egzistencijos pobūdį, kalba neabejotinai yra pagrindinis „tarpininkas“, per kurį suvokiame pasaulį ir per kurį su juo susisiejame. Ir šis pagrindinis tarpininkavimo lygmuo yra tas atspirties taškas, kuriuo remdamasis Giddensas aptaria tarpininkaujamą patirtį.

Giddensas teigia, jog „kalba yra svarbiausia ir pirminė priemonė laiko ir erdvės atstumui sukurti, todėl ji žmogaus veikla įveikia gyvūnų patir-

čiai būdingą betarpiškumą" (1991: 23; *38).* Į tarpininkavimo klausimą žvelgiant iš šitokios filosofinės antropologijos pozicijos, gaunama įdomių padarinių, nes ji remiasi tam tikru konceptualiu atotrūkiu. Supratimas, jog kalba mus atitraukia iš „betarpiškos" (tuo atžvilgiu, jog nesimbolizuojamos, neatspindimos) gyvūnų pasaulio patirties, yra svarbus, norint apskritai suvokti žmonių veiklą bei patirtį, ir glaudžiai susijęs su Giddenso mintimis apie žmogiškąjį refleksyvumą (2 skyrius). Tačiau jis čia nepastebimai pereina į idėją, jog kalbos institucija suteikia mums galios valdyti laiką ir erdvę tokiais būdais, kurie apibrėžia žmogiškąją būtį. Nors šios idėjos glaudžiai susijusios, tačiau nėra tapačios. Taigi, norint suprasti ryšių technologijų tarpininkavimą, tektų nustatyti kontekstą, taip iškeliantį jo vaidmenį keičiant laiką ir erdvę, kad atkristų visi kiti samprotavimai. Tad, Giddenso žodžiais, tarpininkaujamas (medijuotas) patyrimas yra „laiko ir erdvės atžvilgiu tolimų įtakų poveikis žmogaus juslinei patirčiai" (1991: 243; *311).* Todėl tarpininkavimas pirmučiausiai suprantamas kaip bendraujant laiką ir erdvę sujungianti priemonė. Dabar jau mes, žinoma, turime galvoje ne kalbos sritį, o „tarpininkaujamą patyrimą", kurį šiandien mums teikia įvairiausios modernios ryšių technologijos: telefonas, kompiuterių tinklai ir „žiniasklaida" – laikraščiai, kinas, radijas, televizija ir taip toliau.

Nustatydamas šį tarpininkavimo ir laiko bei erdvės pokyčio ryšį, Giddensas apskritai seka „tarpininko teorijos" *(medium theory)* tradicija (Meyrowitz 1994; Crowley ir Mitchell 1994), siejama su „Toronto būrelio" komunikacijų teoretikų darbais, plėtotais penktajame–septintajame dešimtmečiuose. Šioje plačioje komunikacijų teorijos srityje reikšmingi yra Haroldo Inniso (1951; čia 1995), Marshallo McLuhano (1964), Walterio Ongo (1967), Jacko Goody (1968) ir jų vėlesnių Šiaurės Amerikos kolegų Joshua Meyrowitzo (1985) bei Jameso Carey (1989) darbai. Jie tyrė veikiau pačios komunikacijos tarpininkavimo nei žiniasklaidos informacijos turinio poveikį socialinėms struktūroms ir kultūriniam patyrimui. Tačiau mūsų tikslams jų požiūris yra svarbus tuo, kaip jis išskiria informacijos priemonių ir ryšių technologijų reikšmes mūsų laiko ir erdvės valdymui.

Tarkime, Haroldo Inniso pamatiniame darbe *Komunikacijų šališkumas* (Innis 1995) teigiama, kad įvairias istorines epochas galima išskirti pagal tai, kaip pagrindinis jų ryšio būdas nulemia kultūros struktūras ir politinę valdžią. Plačiausiai žinomas (ir ginčytinas) jo teiginys, kad ryšio

pobūdis būdavo „šališkas" arba laikui, arba erdvei. „Šališkos laikui" buvo tos visuomenės, kuriose vyravo paprasta sakytinė kultūra arba pagrindinės ryšio priemonės buvo sunkios ir patvarios, tačiau palyginti nepaslankios, nelanksčios ir sunkiai atgaminamos: senovės visuomenėse akmens ar molio lentelės, viduramžių Europoje – pergamentas. Innisas (iš esmės) teigia, kad tokių priemonių naudojimas buvo tiesiogiai susijęs su tų visuomenių orientacija į „tradiciją": papročių perimamumo, šventų apreikštų žinių branginimas, palyginti nedinamiška socialinė reprodukcija ir taip toliau – visa tai dabartį ir ateitį glaudžiai saistė su praeitimi. „Šališkos erdvei" visuomenės, priešingai, tas priemones pakeitė lankstesnėmis, nešiojamomis ir lengvai reprodukuojamomis: akmenį – papirusu senovės Egipte, pergamentą – popieriumi, spauda Europoje ir taip toliau. Tose visuomenėse šitai savo ruožtu paskatino „kultūrinį šališkumą" erdvei – išplito teritorinė administracinė kontrolė (ir imperializmas), galutinai įsitvirtinant pasaulietiškoms institucijoms, techninei kompetencijai, atsisakant tradicinės reprodukcijos, grindžiamos papročiais bei religija, ir vis labiau orientuojantis į dabartį bei ateitį, o ne į praeitį (Heyer and Crowley 1995). Rogeris Silverstone'as (1994: 93) taip apibendrina Inniso argumentą: laikui šališkos kultūros savo vertybes ir visuomenes įtvirtina *vietoje*, o erdvei šališkos kultūros „vertina žemę kaip nekilnojamąjį turtą, keliones jūromis, atradimus, judėjimą bei ekspansiją" ir kuria „mobilias erdvės bendruomenes", susietas per atstumą.

Čia tarp Inniso idėjų ir kai kurių Giddenso samprotavimų apie atsaistančias modernybės savybes galime įžvelgti tam tikrą panašumą, nors Giddensas savo įrodinėjimo, suprantama, negrindžia tokiu „technologiniu determinizmu" – jis tik nustato panašius tarpininkavimo idėjos ir modernybės nulemto laiko ir erdvės nutolinimo ryšius.

Inniso įtaka jaučiama labiau išgarsėjusiuose vizionieriškuose ir hiperboliniuose Marshallo McLuhano veikaluose. Pavyzdžiui, McLuhano idėjos apie išplečiantį, „iškeldinantį" ryšių bei informacijos technologijų poveikį akivaizdžios jo knygoje *Suprasti informacijos priemones* (1964) išsakytame požiūryje, jog šios technologijos veikia įvairiai „praplėsdamos žmogų". Jis teigia, kad informacijos technologijas derėtų suprasti kaip erdvinį žmogaus pojūčių ar net paties kūno „išplėtimą": knyga – tai regos, o radijas – klausos praplėtimas. Tačiau žinomiausias McLuhano aiškinimas apie informacijos priemonių savybes jungti laiką ir erdvę, išsakytas garsiu – kitų teigi-

mu, pranašingu – posakiu apie „globalinį kaimą“, kuriame „elektros srovė nuvertė „laiko“ ir „erdvės“ valdžią, mums tuoj pat, be perstojo perteikdama visų kitų žmonių reikalus“ (McLuhan and Fiore 1967: 16).

Nors hiperbolinis ir pranašiškas stilius McLuhano veikalui yra ir naudingas, ir žalingas, jo autorių reikia suprasti turint galvoje tą tradiciją, kurios laikėsi Innisas ir vėlesni tarpininkavimo teoretikai, pavyzdžiui, Joshua Meyrowitzas. Tarkime, Meyrowitzas savo nepaprastai svarbiame veikale *Jokio vietos pojūčio*, rašo:

> Žiniasklaidos priemonių evoliucija žmonių ir įvykių patirtyje sumažino fizinio buvimo reikšmę... Dabar fiziškai ribojamos erdvės yra ne tokios reikšmingos, nes informacija gali plūsti per sienas ir įveikti didelius nuotolius. Todėl tai, ką žmogus sužino ir patiria, vis mažiau priklauso nuo to, *kur* jis yra. Elektroninės informacijos priemonės socialinės sąveikos atžvilgiu pakeitė laiko ir erdvės reikšmę (Meyrowitz 1985: vii–vii).

Dabar „tarpininkavimo teoretikų“[2] idėjos laikomos plačiomis teorijomis, komunikacines informavimo priemones siejančiomis su socialine sąveika bei reprodukcija, tačiau jos visos kelia įvairių klausimų. Nenorėčiau jų čia nagrinėti, tačiau tiesiog parodysiu, kaip šioje tradicijoje tarpininkavimo sąvoka labai glaudžiai susieta su idėja apie komunikacijos įveikiamą nuotolį. Tai akivaizdu faktiškai iš visų elektroninių žiniasklaidos priemonių pavadinimų etimologijos: „televizijos“, „telefono“, „telegrafo“ šaknis yra graikų kalbos žodis *tele*, „tolimas, atstus“; „radijas“ kilęs iš lotynų *radius*, „spindulys“; ir, žinoma, dar terminas „transliacija“. Tarpininkavimo supratimas esminio „palengvinimo“ ar „pristatymo“ prasme – tolimi įvykiai perkeliami į žmonių gyvenamas vietoves, – aišku, tiesiogiai kreipia į deteritorizacijos idėją.

Tačiau nemanau, jog tas supratimas aprėpia visą tarpininkavimo esmę. Norėdami geriau suvokti ypatingą, išskirtinę tarpininkaujamos patirties savybę, turime ją susieti su visiškai kitokiu požiūriu į šią idėją, nusakančiu tarpininkavimą kaip *perėjimo per tarpininką* procesą ir kaip padarinius pačiai patirčiai, kuriuos sukelia toks įsiterpimas. Apie ką čia kalbama, galime suprasti labai paprastai palyginę du „tarpininko“ prasmių apibrėžimus žodyne: 1. „priemonė, kuria kas nors perduodama“, ir 2. „įsiterpianti substancija, kuria įspūdžiai perteikiami sąmonei“ (Hawkins and Allen 1991: 902). Pirmajame apibrėžime pagrindinė tarpininkavimo prasmė yra *palengvinti* – „priemone, kuria ...“, – ir nesunku įžvelgti, kaip tai visą modernių informacijos technologijų galią ir komunikacijos praktiką susieja su

patirties perteikimo greičiu, lengvumu ir veiksmingumu. Šiame tarpininko apibrėžime nėra įsiterpimo į procesą reikšmės, kuri komunikacijoje paliktų savo ženklą, kokybiškai keičiantį perteikiamo dalyko išgyvenimą. Tai išreikšta tik antrame apibrėžime, kuriame į visus šiuos klausimus nukreipia „įsiterpiančios substancijos" idėja.

Tarpininkaujama komunikacija, be abejo, visada apima abu šiuos aspektus. Komunikacijos priemonės niekad nėra skaidrios ir komunikacijai visuomet teikia savo pavidalą. Pavyzdžiui, televizualinis patyrimas yra itin tarpininkaujamas ne tik dėl techninių formą lemiančių veiksnių (šviečiantys vaizdai, gaunami fluorescentinį ekraną veikiant elektronų spinduliui), bet ir dėl formos taikomų semiotinių kodų, konvencijų, formatų bei gamybos vertybių. Čia neabejotinai įsikišama plačiu mastu visais lygmenimis – nuo telekameros darbo strategijos iki patirties organizavimo, kuriamo naudojant specifinius televizinius žanrus ir tekstines šios priemonės savybes: jos kreipimosi būdus, naratyvines strategijas ir taip toliau (Williams 1974; Fiske 1987; Mallencamp 1990; Corner 1995; Abercrombie 1996).

Tiesą sakant, modernių žiniasklaidos ir komunikacijos technologijų raidą galima suprasti kaip nuolatines pastangas perteikti pirmojo apibrėžimo perspektyvą, sumažinant antrojo apibrėžimo keliamas problemas. Tad bendrą tarpininkaujamos komunikacijos tikslą galima suvokti – šiek tiek paradoksaliai – kaip pastangas perteikti betarpiškumą. Tai aiškiausiai regėti pabrėžiant techninius tikslus – signalo kokybės tobulinimą, „greitumą", palydovinių ryšių užtikrinamą geresnį vaizdo ryškumą ekrane, dabar gal kiek senamadiškai skambančią, bet vis dėl to iškalbingą „Hi–Fi" garso idėją („high fidelity", „tikro", originalaus atlikimo perteikimas) ir taip toliau. Tačiau tas „betarpiškumas" yra vienodai svarbus ir kaip žiniasklaidos industrijų keliamas kultūrinės patirties tikslas: pavyzdžiui, įsitikinimas, jog įvykiai – naujienos, sportas, „istoriniai įvykiai" ir t. t. – televizoriuje gali būti teikiami „jiems vykstant" (Dayan and Katz 1992).

Šitaip suvokdami tarpininkavimą, vėl grįžtame prie minties apie nuotolio įveikimą, tik jau problemiškiau žvelgdami į šį procesą. „Betarpiškumas" tiesiogine tarpininko ištirpimo prasme, žinoma, nėra įmanomas, todėl globalizuojančios tarpininkaujamos patirties – savo svetainėje patiriamas pasaulis – savybės turi būti suprantamos kaip ypatingas susietumo modalumas (1 skyrius), kitokio *pobūdžio* nei „tiesioginis" savo gyvenamoje fizinėje vietovėje sukaupiamas patyrimas. Pasitelkę fenomenologijos kalbą, telefonais, televizija, kompiuterių tinklais ir t. t. mums perteikiamą patirtį

turime suvokti kaip išskirtinę, specializuotą „erdvę“ žmogaus gyvenime. Tarpininkaujama patirtis per kasdienius išgyvenamos patirties srautus „pasiekia sąmonę“ kitaip negu fizinio artumo nulemta akis į akį patirtis, įgaunama konkrečioje vietovėje. Todėl tik kreipdami dėmesį į šį skirtumą galėsime įvertinti „tarpininkaujamos deteritorizacijos“ reikšmę kitoms kasdienėms lokalizuotoms patirtims ir interesams, būdingiems paprastų žmonių gyvenimui. Manau, tai esmiškai svarbi mintis, kadangi tiek daug kas grindžiama idėja, jog elektroninės informavimo priemonės yra deteritorizacijos įrankiai.

Štai šitaip mes prieiname prieštarą tarp vietinės, tiesioginės, akis į akį sąveikos bei patirties ir *kokybiškai kitokios tarpininkaujamos patirties,* kuri išsivysčiusiame pasaulyje yra nuolat vis labiau prieinama mūsų gyvenamose vietovėse. Tai svarus ir pravartus skirtumas, tačiau turime neišleisti iš akių jo pavojų.

Pirmas iš jų būtų tas, kad mes tiesioginę akis į akį patirtį imtume klaidingai laikyti paprasta, gryna, skaidria patirties forma vien dėl to, kad tam tikru atžvilgiu ji yra pirminis, „antropologinis“ patirties būdas. Taip mes grįžtame prie mūsų pirminio taško, kad tiesiogine prasme jokia sąveika, komunikacija ar patirtis nėra „betarpiška“. Manuelis Castellsas šią mintį taip išsako: „Kai elektroninės žiniasklaidos kritikai teigia, kad naujoji simbolinė terpė neišreiškia „tikrovės“, jie netiesiogiai remiasi absurdiškai primityviu supratimu apie „neužkoduotą“ tikrą patirtį, kurios niekad nebuvo. Visos tikrovės perteikiamos simboliais... Tam tikru atžvilgiu visa tikrovė yra suvokiama virtualiai“ (Castells 1996: 373). Tačiau tai nereiškia, jog paprasčiausiai pabrėžiama filosofinė mintis apie neišvengiamai simbolizuotą tikrovės perteikimą, – šitaip atskleidžiamas fenomenologinis „tiesioginės“ patirties sudėtingumas. Valandėlę pamąsčius paaiškėtų, jog tai reiškia sudėtingą juslinės ir simbolizuojamos patirties derinį, kurį sintezuoja atmintis bei vaizduotė. Pačiam žodiniam bendravimui akis į akį būdinga įvairūs formalūs ir neformalūs būdai (informacijos ar nurodymų gavimas, paskaitų klausymasis, dalyvavimas verslo derybose, pokalbiai, mandagumo frazės, intymūs prisipažinimai, ginčai, apkalbos, juokai ir t.t.), kurie naudojami tuo pat metu suvokiant (kartais fone, kartais pirmame plane) fizinę aplinką, patiriant judėjimą ar poilsio būseną, praeinantį laiką, gerą ar prastą savijautą, seksualumą, nerimą, svajones ir panašiai. Taigi vietinio, akis į akį patirties konteksto negalima laikyti paprasčiausiu pamatu, ant kurio sluoksnis po sluoksnio kraunasi tarpininkavimo sudėtingumai. Šis akis į

akį sąveikos sudėtingumų supaprastinimas tampa itin ginčytinas, kai jis paskatina mintį, esą vietinė akis į akį aplinka yra savaip „gryna" ir todėl *svariausia* komunikacinės sąveikos forma. Čia tiesioginumui ir (tariamam) „betarpiškumui" teikiama pirmenybė kaip kultūrinę sąveiką grindžiančiam aukštos moralės pamatui, palyginti su kuriuo visokio masto tarpininkavimas atrodo neišvengiamai menkesnis. Šis požiūris dažnai reiškiamas įrodinėjant, esą mažos apimties politinės kultūrinės bendruomenės yra pranašesnės už masines visuomenes. Tokiai minčiai karštai priešinasi, pavyzdžiui, feministinė politikos teoretikė Iris Marion Young. Young kritikuoja kai kurias komunitarinės politinės minties atmainas dėl to, kad jos iškelia „betarpiškumą aukščiau tarpininkavimo".Young teigia, jog ginantys mažų akis į akį bendruomenių (romantinį) idealą dėl jų betarpiškumo – dėl jų skatinamų tiesioginių, autentiškų santykių – yra suklaidinti „metafizinės iliuzijos", esą galima „tiesioginė vieno subjekto akivaizda kitam". Ji teigia:

> Net dviejų žmonių akis į akį santykis yra tarpininkaujamas balso, gestų, erdvinio tarpo ir laikiškumo... [tad] nėra pagrindo akis į akį santykius laikyti grynesniais, autentiškesniais socialiniais santykiais už per laiką ir atstumą tarpininkaujamus santykius. Tiek akis į akį, tiek ne akis į akį santykiai yra tarpininkaujami santykiai – visuose juose glūdi tokia pat atsiskyrimo bei smurto, kaip ir bendravimo bei sutarimo galimybė (Young 1990: 314).

Panašiai Doreen Massey įspėja, kad nebūtų romantizuojama erdvėje susitelkusios bendruomenės koncepcija: „buvimo artumas" nepanaikina atstovavimo ir interpretacijos problemų. Namais vadinama vieta niekad nebuvo netarpininkaujama patirtis" (Massey 1994: 163–164).

Tai svarbūs perspėjimai, tačiau jie mums netrukdo nubrėžti skirtumą tarp tiesioginės akis į akį patirties ir gaunamos per informacijos technologijas patirties. Tik svarbu išryškinti mintį, jog šis skirtumas yra ne tarp, viena vertus, grynos, „tiesioginės" patirties ir, kita vertus, tarpininkaujamos – „netikros" ar dirbtinės patirties; nei viena neteikia pirmenybės artimam buvimui kaip vertybei. Tai paprasčiausiai kitokie fenomenologiniai būdai, kitokie keliai patirti „tikrovę".

Tačiau iš tikrųjų šie fenomenologiniai skirtumai dar iškart neapima „vietinio tiesioginio" ir „tolimo tarpininkaujamo" perskyros. Neabejotinai esama skirtingų fenomenologijų, susijusių su skirtingais informacijos technologijų tipais. Telefono skambutis kitaip „įsiveržia" į vietinę aplinką nei televizijos vaizdų srautas ar kompiuterio signalas, pranešantis, kad gavote

naują elektroninio pašto žinutę. Norint suprasti tarpininkaujamą susietumą, pravartu pirmiausia sumodeliuoti kai kuriuos pagrindinius skirtingumus.

Tarpininkaujamos patirties rūšys

Johnas Thompsonas savo knygoje *Žiniasklaidos priemonės ir modernybė* tam uždaviniui duoda pamatą, pateikdamas „konceptualius rėmus žiniasklaidos priemonių poveikio ir sąveikos formoms analizuoti“ (Thompson 1995: 82). Thompsonas išskiria tris sąveikos kategorijas, susijusias su trim komunikacijos būdais, būdingais modernioms visuomenėms (Thompson 1995: 82–87).

Pirmoji – akis į akis sąveika – yra savaime aiški ir nurodo tiesioginį bendravimą būnant drauge. Šitai jau buvo aptarta anksčiau. Paprastai čia pasitelkiamos įvairios simbolinės priemonės – ne tik šneka, bet ir gestai, kūno kalba ir taip toliau, kurias teikia bendra erdves ir laiko referencinė sistema. Pabrėžtina, jog sąveika akis į akį yra *dialoginė*: tai bendravimas dviem kryptimis.

Thompsono išskirta antroji „tarpininkaujamos sąveikos“ kategorija nusako bendravimo būdą laiškais, telefonu, faksu, telegrafu ir turbūt (nors jis nepamini) svarbiausiomis kompiuterio tarpininkaujamomis bendravimo formomis, tarkime, paprasčiausiu elektroniniu paštu. Šios rūšies sąveikai reikalingas techninis tarpininkas – „popierius, elektros laidai, elektromagnetinės bangos ir t. t.“, – suteikiantis galimybę bendrauti nutolusiems erdvėje ir laike asmenims. Anot Thompsono, toks komunikavimo išplitimas laike ir erdvėje lemia štai kokias pasekmes. Dalyviai stokoja bendro buvimo nuorodų, todėl turi kur kas labiau kontekstualizuoti informaciją – rašyti adresus bei datas ant laiškų ir faksų, prisistatyti ir pasiaiškinti kalbantis telefonu. Be to, jie bendrauja turėdami paprastai mažiau simbolinių ženklų, nei žiūrėdami vienas kitam į akis, tad galimi daug didesni nesusipratimai, o žmonėms reikia daugiau hermeneutinių įgūdžių. Tačiau svarbiausia, jog nepaisant šių apribojimų tarpininkaujama sąveika, kaip ir ankstesnė, iš esmės taip pat yra dialoginė.

Mūsų svarstymui įdomiausia yra Thompsono paskutinė kategorija. Jo vadinama „tarpininkaujama kvazisąveika“ nusako žiniasklaidos („knygų, laikraščių, radijo, televizijos ir taip toliau“) komunikaciją. Kaip tarpininkaujama

sąveika, ji komunikaciją akivaizdžiai išplečia laike ir erdvėje, tačiau nuo abiejų pirmųjų kategorijų skiriasi dviem esminiais dalykais. Pirma, šio pobūdžio komunikacija nukreipta ne į konkrečius atpažįstamus asmenis, o yra „pateikiama neapibrėžtam skaičiui galimų recipientų" (tai *masinė* komunikacija). Antra, kitaip nei anos dvi kategorijos, ši paprastai yra ne dialoginio, o *monologinio* pobūdžio: komunikacijos srautas – spausdintas ar perduodamas elektroninėmis priemonėmis – daugiausia yra vienos krypties. Dėl šių dviejų skirtumų Thompsonas žiniasklaidos komunikaciją apibūdina kaip „kvazisąveiką", nes jai neabejotinai stinga tų aspektų, kuriuos mes siejame su „tiesioginiu" žmonių bendravimu, – abipusiškumo ir tarpasmeninio ypatingumo. Tačiau jis teisingai tvirtina, jog tai yra *tam tikra* sąveika: informacija ne vien perduodama priėmėjui – nors recipientai tiesiogiai neatsako, šiame procese jie nėra pasyvūs, o aktyviai interpretuoja gautą informaciją ir kuriasi prasmę. Išties tokiuose „santykiuose", kuriuos žiniasklaidos auditorija gali užmegzti su žiniasklaidos asmenybėmis ir panašiai, esama sąveikinio matmens.

Tad visa tai teisingai perkeliama į sąveikos lygmenį, nes svarbiu atžvilgiu komunikacijas mums visuomet dera suprasti kaip sąveikas (ar pusiau sąveikas), o ne kaip pavienius informacijos perteikimo ir priėmimo veiksmus. Be to, Thompsono gairėmis naudojamasi analizuojant plataus masto socialines sąveikas, susijusias tiek su informacinės kultūros gamyba, tiek su jos vartojimu, o sykiu ir su klausimais, susijusiais su visuomeninės srities politinių nuostatų pokyčiais, nulemtais vis didėjančio informacijos technologijų naudojimo (taip pat žr. Thompson 1994). Vis dėlto Thompsonas pripažįsta, jog *tarpininkaujama patirtimi* galime laikyti „tokią patirtį, kurią įgyjame per tarpininkaujamą sąveiką ar kvazisąveiką" (1995: 228). Kaip tik jos mes ir norime imtis.

Vienas aiškinimo būdas būtų toks: išplėtoti išsamią fenomenologinę analizę, remiantis Thompsono nustatytais skirtingumais. Thompsonas pats iškelia *kai kuriuos* fenomenologinius klausimus ir pateikia vertingas įžvalgas, prie kurių grįšime kiek vėliau. Tačiau jis nesistengia į juos išsamiai atsakyti, ir nesunku suprasti kodėl. Mes jau įsitikinome, jog net palyginti „paprasta" bendravimo akis į akį kategorija fenomenologiniu požiūriu yra sudėtinga. Praplėtus ją nors iki Thompsono „tarpininkaujamos sąveikos", jau reikėtų įtraukti nemažai subtilių skirtingumų: tarp susirašinėjimo laiškais ir telefoninio pokalbio fenomenologijų arba tarp vienos kurios ir kompiuterio tarpininkaujamų „klavišinių sąveikų". Ar elektroninis paštas yra

artimesnis laiškų rašymo patirčiai – „rašytinio tarpininko kerštas, grįžimas prie tipografinės mąstysenos“ (Castells 1996: 363), ar tai yra „nauja „sakytinė“ forma... neformalus, nekūrybinis rašymas tikro laiko sąveikoje, panašus į sinchroninį pašnekesį (rašantis telefonas...)“ (ten pat)? Šiuos sudėtingus klausimus apie „naująją informaciją“ apsunkina tai, kad jie lyginami su tariamai „paprastomis“ tarpininkaujamomis formomis – pavyzdžiui, laiškais, – tačiau mes jau išsiaiškinome, kad fenomenologiniu požiūriu jos yra sudėtingos.[3]

Jei prie šios grupės klausimų pridėsime tuos, kuriuos iškelia, tarkime, ne tuo pat metu vykstanti bendravimo patirtis, laiduojama telefonų atsakiklių, greitai į kasdienį žmonių gyvenimą integruojamų mobiliųjų telefonų, tam tikrų technologijų – faksų aparatų – „migravimo“ iš verslo į namų aplinką (šitai pakeitė namų gyvenimo patirtį), mums, aišku, iškyla rimta užduotis. Ir nors kai kurie šių klausimų jau yra gvildenami, atsižvelgiant į sąsajas su naujomis informacijos priemonėmis, pavyzdžiui, KTK (Poster 1995; Turkle 1995, 1996), esama labai mažai literatūros, aprėpiančios plačiau nei tarpininkaujama ir „kvazitarpininkaujama patirtis“[4].

Dėl vietos stokos aš nesileisiu į išsamią analizę ir dėmesį sutelksiu tik į dvi temas, tarpininkaujamos patirties fenomenologiją susiejančias su plačia deteritorizacijos tema. Abi jas galima suprasti kaip skirtingas „artumo“ kategorijos išraiškas. Tą kategoriją mes aptarėme 1 skyriuje kaip kultūrinę susisaistymo plėtrą, kuri nusako globalizaciją. Ten mes daugiausia dėmesio kreipėme į artumo patirtį, kurią suteikia fizinės kelionės, o čia stengsimės išteseti pažadą perprasti tokį artumą, kurį informacinės technologijos teikia į gyvenamas vietoves.

I TARPININKAUJAMAS ARTUMAS: IŠ NAUJO APIBRĖŽIAMAS INTYMUMAS

Intymumo sąvoka yra siejama su vietine patirtimi keliais įdomiais būdais. Pirma, pagrindinė jos „glaudumo“ prasmė, be abejonės, kilo iš žmonių (dažniausiai dviejų) fizinio artumo. „Intymumas“ paprastai įsivaizduojamas kaip su kitu žmogumi užmegztas labai artimas asmeninis ryšys. Čia „akis į akį“ vietinė bendravimo sąveika virsta reikšmingesne „vienu du“ sąveika, jos tikslas yra išgyventi su kitu didžiausią pilnatvę, dažnai net

liečiant kūną ir paprastai vienas kitam skiriant visutėlį dėmesį. Galbūt pagrindinė prasmė čia yra „vidinis", kilusi iš šio žodžio etimologijos – lotyniško *intimus,* – „esąs pačiame viduje, slaptas". Dažna, nors ne išimtinė intymumo konotacija „seksualumas" aiškiausiai nusako tokį vidinį bendravimą: lytinis aktas yra artimiausias vienas kito pažinimas, sujungiantis fizinį ir psichologinį glaudumą bei ryšį. Šiuo požiūriu intymumas yra nutolimo antitezė. Galiausiai intymumo sritis apibrėžia tam tikrą lokalią vietą – paprastai namų, o ne viešą aplinką. Čia intymėjimo laipsniai erdviniu fenomenologiniu požiūriu gali būti suprantami kaip „vidujumo" lygmenys: nuo prieangio, per bendrąjį kambarį iki virtuvės ir „asmeniškiausių" (nuošaliausių) namo patalpų – vonios kambario ir miegamojo.

Jei intymumas dažniausiai suvokiamas šitaip, galima manyti, kad informacijos technologijų poveikis tiesiogiai *trikdo* intymumą – išorinis pasaulis įsibrauna į vidinį. Ankstesniame skyriuje mes atkreipėme dėmesį į tokią komunikacijos technologijų reikšmę: jos asmeninę mūsų aplinką atveria išoriniam pasauliui ir daro mus visąlaik „prieinamus". Pavyzdžiui, Marshallas McLuhanas teigia, kad telefonas yra *įsakmi* priemonė: kad ir ką veikdami, paprastai mes jaučiamės priversti atsiliepti į telefono skambutį. O komiški atvejai, kai intymiomis valandėlėmis įkyrus telefonas sutrukdo ar suerzina, žinoma, yra populiarių pjesių štampai. Joshua Meyrowitzas praplečia šią mintį ir pažymi, jog toks nuolatinis prieinamumas moderniose visuomenėse tapo nerašyta socialine norma:

> Šiais laikais būti „nepasiekiamam" yra nenormalu... jei žmogus gyvena... ten, kur nėra telefono, dažnai laikoma netiesioginiu įžeidimu draugams, giminėms ir bendradarbiams. Kas išsijungia telefoną, gali atrodyti esąs mizantropas. Kai kurių profesijų žmonės turi nuolat nešiotis „pyplius", kad juos būtų galima pasiekti bet kada, nors ir kur jie būtų, nors ir ką darytų (1985: 147).

Meyrowitzas toliau aprašo, kaip po II Vatikano suvažiavimo septintajame dešimtmetyje net kai kurie trapistų* vienuolynai įsivedė telefonus. Įdomu, jog tame vienuolyne, kurį jis tyrinėjo, galintys naudotis telefonu vienuoliai „vengė žiūrėti nuolatines televizijos programas ar skaityti dienraščius" (Meyrowitz 1985: 353 past. 36), kad nenukryptų nuo savo tikslo būti vienatvėje, atsiskyrę nuo pasaulio ir išlaikę ypatingą artumą su Dievu.

* Trapistai – katalikų vienuolių cistersų ordino atšaka.

Tačiau galime išplėtoti kitokį ir, manau, įdomesnį požiūrį, dėmesį sutelkdami ne į intymumo aplinkos trikdymą, o į informacijos technologijų savybę perteikti savas intymumo *formas*, kurios galbūt iš naujo nusako kultūrinę intymumo reikšmę.

Gana akivaizdi prasmė yra ta, kad telefonai perteikia nutolusį „artumą", paprastai dialogo forma sujungdami su vienu konkrečiu bendravimo „partneriu" (Thompson 1995: 84). Bet ar tai intymumas? Dėl vienos priežasties galime taip manyti, atsižvelgdami į tai, kuo telefono pokalbiai per didelius nuotolius yra *palyginti panašūs* į pašnekesius akis į akį. Nepaisant tam tikrų suvaržymų, kuriuos primeta atskirtis, dažnai pastebima, kokia „natūrali" ir netrukdanti priemonė yra telefonas. Ir vėl Meyrowitzas pagauna esmę:

Su kuo nors kalbėtis telefonu... yra taip natūralu, kad mes kone pamirštame apie įsiterpiančią priemonę. (Mes dažnai sakome „Vakar vakare kalbėjausi su...", net nemanydami, jog reikia pridurti tai buvus telefoninį pokalbį. Tačiau retai sakome „kalbėjausi", turėdami galvoje, kad kam nors parašėme laišką.) Kadangi ši priemonė ir jos signalų sistema (kodas) mums nė kiek netrukdo, pokalbiai telefonu yra daug spontaniškesni ir ne tokie dirbtini kaip laiškai (1985: 109–110).

Tariamas bendravimo telefonu „natūralumas", palyginti su laiškais (ar telegramomis, ar netgi elektroniniu paštu), iš dalies aiškintinas skirtumu tarp sakytinės ir rašytinės kalbos; toliau Meyrowitzas pažymi, jog rašytinė kalba yra kur kas sudėtingiau užkoduota forma.

Tačiau vienu atžvilgiu telefonas gali iš tikrųjų *sustiprinti* intymumą kaip tik dėl negalėjimo būti drauge. Giddensas (1991: 189; *243)* pažymi tokį nutolusio bendravimo paradoksą: „Asmuo gali kalbėtis telefonu su kitu asmeniu, esančiu už dvylikos tūkstančių mylių, ir kol trunka pokalbis, jis gali jaustis labiau susijęs su šio žmogaus atsakymais negu su kitais tame kambaryje sėdinčiaisiais žmonėmis." Tai galima aiškinti tuo, kad priemonė sustiprina fenomenologinį dėmesio centrą: jei nėra fizinio artumo, susiaurėja galimų simbolinių ženklų gama, todėl kur kas labiau įsitraukiama į akis į akį dialogo situaciją. Mes susikaupę klausomės pašnekovo telefonu balso ir į jį sutelkiame visą savo dėmesį, nes antraip bendravimas nutrūktų. Kaip tik tai McLuhanas (1964: 267) ir turi galvoje, sakydamas, jog telefonams „reikia visiško mūsų pojūčių ir vidinių galių įsitraukimo".

Tad visai įtikimai galima būtų teigti, kad ryšių technologijos yra pajėgios perteikti tam tikrą intymumo formą, tačiau mes pradedame įžvelgti

šio žodžio prasmės pokytį. Santykis „vienu du" ir vidinis ryšys išlaikomas, bet pirmiausia tarsi atkrinta įsikūnijimo elementas, o paskui ir nuošalumo bei privatumo kontekstai.

Atsaistytas intymumas

Nepaisant fizinio atskirumo, telefonas vis dėlto sudaro sąlygas intymumui, tik „vienu du" jau nereiškia „akis į akį". Bet ar tuomet tai nėra erzacinis, antrarūšis intymumas, menkas pakaitalas būnant kartu išgyvenamos pilnatvės? Prėskokas Billo Gateso technoentuziazmas šiuo klausimu, ko gero, gali įtikinti, jog taip ir yra.

> Aš draugavau su viena moterimi, gyvenančia kitame mieste. Mudu daug laiko praleidome bendraudami elektroniniu paštu. Ir sugalvojome, kaip galėtume savotiškai kartu eiti į kiną. Mudu išsirinkdavome filmą, maždaug tuo pat metu rodomą abiejuose miestuose. Važiuodami kiekvienas į savo kino teatrą, kalbėdavomės mobiliuoju telefonu. Pažiūrėję filmą, grįždami namo jį aptardavome. Ateityje šitaip virtualiai susitikinėti bus dar patogiau, nes filmą žiūrėti bus galima pasitelkus ir videopokalbį (Gates 1995: 206).

Nors ir nujaučiant galimus kaltinimus „atsilikimu", vis dėlto į idėją apie virtualų susitikinėjimą sunkoka žiūrėti labai rimtai. Šitokie Gateso piešiami bekraujai, negyvi santykiai prašyte prašosi tiesaus atsakymo, jog „tikram" intymumui žmonių santykiuose reikia artimo fizinio ryšio.

Čia erotizmas gali būti netiesioginis etalonas, padedantis nustatyti kitas, „mažesnio" intymumo, formas. O mintis apie teletarpininkaujamą seksualinę patirtį šiek tiek kelia nerimo ir žadina įvairius vaizdinius – nuo komiško, virtualaus kūnų seksualinio s(t)imuliavimo iki banalesnio, bet aiškiai beviltiško vienišo pasitenkinimo sekso telefonais. Išties būtų sunku rasti ryškesnį pavyzdį, nusakantį esminę teletarpininkaujamo intymumo stoką, nei komercinis telefoninis seksas. Šios paslaugos reklamuojamos kaip „vienu du" erotiniai susitikimai, tačiau liūdna tikrovė ta, kad čia visiškai nepavyksta pajausti intymumo „pilnatvės". Juk tai komercinio tikslo valdomi verslo santykiai: kūnai čia tik todėl įtraukiami, kad pornografiniu/masturbaciniu būdu per klausą stimuliuojamas klientas patirtų orgazmą. Tokios sueities skiriamasis ženklas veikiau susvetimėjimas – atskirtumas, o ne intymumas. Pirmiausia prekės „abstraktumą" rodo dažnai visai priešingi šalių interesai: klientui rūpi greitis ir jo laiduojamas pigumas, o virtua-

liam sekso darbuotojui visai kas kita – kad klientas kuo ilgiau nepadėtų ragelio. Be to, šis suėjimas grindžiamas tam tikromis vietomis bei anonimiškumu, ir tai šio verslo ekonomikai yra svarbiausia. Klientas gali įsivaizduoti sueitį vykstant erotinėje aplinkoje, toli gražu nepanašioje į pilko funkcionalumo persmelktąją, kurioje tuo metu iš tiesų yra sekso darbuotojas: gal nykioje įstaigoje, o gal savo paties ar pačios virtuvėje. Galiausiai, anot Castellso (1996: 361), šitokios „virtualios“ sueities anonimiškumas yra funkcija pavojaus, kurį XX a. pabaigos visuomenėms kelia tiesioginis seksualinis išgyvenimas: „žmonės, vis labiau bijodami užsikrėsti ir asmeniškai patirti agresyvumo proveržį, savo seksualumui išreikšti ieško pakaitalų... juo labiau kad tokia sąveika nėra vizuali ir galima užsitikrinti slaptumą.“[5]

Tačiau jeigu teletarpininkaujamas seksualumas reiškia susvetimėjimą (orgazmo atitraukimas nuo organizmo), turime būti atsargūs, kad už tai neprimestume kaltės ne tiems. Suprekinamu seksualumu telefoninis seksas galbūt labiau panašus į įprastinę (tiesioginę) prostituciją, negu nuo jos skiriasi steriliu savo atsitolinimu. Tokiu atveju telefoninis (ar KTK) seksas turbūt *galėtų* būti džiugesnis bei intymesnis įsivaizduojamas suėjimas, jei jis vyktų tarp dviejų „tikrų“ įsimylėjėlių jų bendru, nekomerciniu susitarimu.

Be to, būtų galima paprieštarauti, jog klaidinga leisti seksualumo temai nusverti intymumo idėją. Juk toks „vidinis ryšys“, kuris siejamas su glaudžiais, bet ne seksualiniais šeimyninio gyvenimo santykiais, taip pat gali būti pravartus kaip teikiantis vilčių modelis. Geras pavyzdys, kaip praplečiamas tokio pobūdžio intymumas, būtų videopokalbių technologijų naudojimas įvairiose vietose gyvenantiems šeimos nariams susisiekti. Yra aprašyta, kaip Bristolyje gyvenanti moteris gali nuolat bendrauti su trimis savo vaikais tiesioginiu videoryšiu per pasaulinį interneto tinklą. Toji moteris – išsiskyrusi su vyru, – užuot vaikus lankiusi jai leidžiamais savaitgaliais (300 mylių ten ir atgal), kasdien juos „aplanko“ „didelio greičio ISDN skaitmeninio telefono linijomis“. Taigi technologija pavertė „toli gyvenančius tėvus visiškai susisiejusia šeima“: „Poveikis didžiulis. Jie sako galį drauge valgyti, o Gill (motina) galinti su vaikais vakare pasimatyti prieš jiems einant miegoti. – „Aš vaikams galiu bet kada padėti – ar kuris nusibrozdina kelį, ar sunkus namų darbas, ar iškyla keblumų, draugaujant su berniuku“ (Millar 1997: 5).

Šis pasakojimas šlovina technologinį intymumo atkūrimą šeimoje. Nuotraukose matyti, kaip jaukioje svetainės netvarkoje prie kompiuterio

ekrano susispietusiems vaikams šypsosi videomama. Tai primena ankstesnę žiniasklaidos perteiktą namų aplinką: jaukios šeimynėlės prie televizorių šeštajame dešimtmetyje ar prie radijo imtuvų ketvirtajame dešimtmetyje. Ir vis dėlto peršasi mintis, jog čia kažko stinga. Toji motina prisipažįsta, kad jai tai neatstoja buvimo su vaikais – per „ryšį"vaikų neapkabinsi ir neapkamšysi prieš miegą – ir, žinoma, šeimos socialinių teisinių „skyrybų" neatsiesi nuo fizinio atskyrimo. Vis dėlto tokie pavyzdžiai tikriausiai teikia tam tikrą nuovoką apie tai, ką labai įtikinamai galėtume laikyti nutolusiu, „atsaistytu" intymumu. Šioms tarpininkaujamoms bendravimo formoms plintant – artimiausiame technokultūriniame akiratyje namų vaizdo telefonai, sujungti su didžiuliais sieniniais ryškiais ekranais, – matyt, neišvengiamai tenka kitaip apibrėžti intymumą. Svarbiausia, kad į teletarpininkaujamą intymumą žiūrėtume ne kaip į neprilygstamą buvimui kartu, o kaip į kitokio *pobūdžio* glaudumą, kuris ne neatstoja (ar tiksliau nepajėgus atstoti) įsikūnijusio intymumo, bet vis labiau su juo integruojamas į kasdien išgyvenamą patyrimą.

Tačiau į jį galima dar kitaip žiūrėti: informacinėmis technologijomis įgyjamas intymumas gali paskatinti radikaliau permąstyti kultūrą – sykiu ir pačią „įsikūnijimo" sampratą. McLuhano nuomonė apie tai kategoriškesnė, bet intuityviai įžvalgi. Rutuliodamas informacijų temą kaip kūno praplėtimą, kūniškus intymumo aspektus jis nagrinėja griežtai neatskirdamas kūno nuo technologijų:

> Vaikai ir paaugliai telefoną – tiek laidą, tiek garsintuvą ir mikrofoną – suvokia tarsi savo mylimus gyvūnėlius. Mūsų vadinamas „prancūziškas telefonas", mikrofoną ir garsintuvą sujungiantis viename instrumente, aiškiai parodo, kaip prancūzai susieja pojūčius... Prancūzų kalba yra „meilės kalba" kaip tik todėl, kad ji ypač glaudžiai sieja balsą su klausa – kaip ir telefonas. Tad visai natūralu bučiuotis per telefoną... (McLuhan 1964: 266)

Nepaisant įprastų kultūrinių stereotipų, mintis, jog telefonai „natūraliai atitinka organiškumą" (p. 271) – kaip įsikūnijusio asmens praplėtimas, – tam tikra prasme užbėga už akių kai kurioms studijoms apie žmogaus ir mechanizmų sąveiką, pasirodžiusioms paskutiniame dešimtmetyje dėl KTK taikymo. Antai Sherry Turkle knygos *Gyvenimas ekrane* ištrauka apie praplečiamumą:

> Kaip muzikos instrumentai gali praplėsti proto kuriamus garsus, taip kompiuteriai gali praplėsti proto kuriamas mintis. Romanistas žadina „mano ekstrasensorinę pagavą apa-

ratu. Pasklinda žodžiai. Tai, kas vyksta ekrane, aš išgyvenu savais žodžiais". Projektuojantis kompiuteriu architektas dar daugiau pasiekia. „...pastatas... atgyja erdvėje tarp mano akių ir ekrano" (Turkle 1995: 30).

Palyginimui pasitelkusi W. D. Winnicotto psichoanalitinę „tarpinio objekto" kategoriją, nusakančią daiktus, kurie, kaip kūdikio antklodė, vienu metu suvokiami ir kaip įsikūnijusio savęs dalis, ir kaip dalis išorinio, „atskiro" pasaulio, Turkle toliau aiškina, kad kompiuteris gali būti „patiriamas kaip daiktas ant ribos tarp savęs ir ne savęs". Turkle veikalas apie naudojimosi kompiuteriu fenomenologiją (taip pat žr. Lupton 1995; Lupton and Noble 1997) kelia stulbinamus klausimus apie ribų tarp žmogaus ir mūsų naudojamų technologijų suvokimą. O nuo čia galima žymėti trajektoriją prie dar įdomesnių idėjų, išreikštų naujausiose „kiborgo"* kultūros teorijose (Haraway 1991; Gray 1995; Featherstone and Burrows 1995), teigiančiose, kad nyksta riba tarp žmogaus ir mechanizmo. Svarbiausioje tos teorijos dalyje moksliniai fantastiniai hibridai, pavyzdžiui, vaizduojami Williamo Gibsono romanuose ar į Paulo Verhoeveno *Robomentą* panašiuose filmuose, konceptualizuojami drauge su protezų plėtra. Anot Featherstone'o ir Burrowso (1995: 3), „pagrindinė kosmetinės chirurgijos kryptis ir biotechnologijos, genų inžinerijos bei nanotechnologijos tobulėjimas ... kai kuriuos žmones skatina manyti, jog kita karta, ko gero, bus paskutinė „grynų" žmonių karta". Pernelyg nesigilindami į šią temą, galime tik pripažinti, jog intymumą suvokdami kaip įskūnijimo suvaržytą, – o įkūnijimą pripažindami esminiu veiksniu, susiejančiu asmenis su vietovėmis, – laikomės tam tikros kultūrinės sampratos apie įkūnijimo ir žmogaus subjektyvumo ryšį, kuris, deja, nėra besąlygiškas.

Viešas intymumas

Pavyzdžiuose apie tarpininkaujamą seksualumą ir apie erdvėje išplitusią šeimą intymumas išlaiko (nors dėl visai kitų paskatų) ryšį su privatumu. Tačiau kitas svarbus naujos intymumo apibrėžties aspektas yra šio ryšio išnykimas, atsirandant įvairioms naujoms viešo intymumo formoms.

* Kiborgas – (mokslinėje fantastikoje) žmogus, kurio biologinės funkcijos yra bioniškai sustiprintos.

Šitai verčia kitaip suvokti kultūros požiūriu tinkamas vietas, kur naudojamasi komunikacijos technologijomis. Kitados buvo manoma, kad naudotis telefonu dera ypatingoje, nuošalioje vietoje: pirmosios „visuomeninės" telefono būdelės buvo tvirtos konstrukcijos ir užtikrino ne tik tylą, bet ir privatumą. Jų konstrukcija, darydamasi vis atviresnė, rodo ne tik ekonomiškumą, bet ir tai, jog visuomenė pamažu priprato prie minties, kad asmeninis pokalbis yra galimas atviroje viešoje vietoje. Atsiradus mobiliesiems telefonams, toks pritarimas labai išplito, ir tai, kad šiandien mobiliaisiais telefonais nuolat nevaržomai kalbama bet kokioje vietoje – traukiniuose, restoranuose, gatvėje – rodo, jog labai pasikeitė kultūrinės nuostatos tarpininkaujamo intymumo atžvilgiu. Pavyzdžiui, daugeliui žmonių lengva nepaisyti, kad čia pat yra kitų žmonių (nepažįstamų), ir palaikyti ryšį su teletarpininkaujamu asmeniu, o privatumo stoka jų nė kiek netrikdo.[6]

Į viešo intymumo idėją galima dar kitaip žiūrėti, jei atkreipiamas dėmesys į tai, kaip pasikeitė „vienu du" idėja: nuo išskirtinio ryšio su žmonėmis iš mūsų asmeninės aplinkos iki bendravimo su žmonėmis, kurie mums pasiekiami tik per visuomenės informavimo priemones. Geras pavyzdys yra dabartinė (1998) reklamos kampanija „Vienu du", kurią organizavo mobiliųjų telefonų paslaugų tiekėjas. Reklamose, skirtose labiausiai jaunimo rinkai, skleidžiama idėja apie „vienu du" pokalbį su kokia nors garsenybe. Iš tikrųjų tose reklamose rodomi dabartinių populiarių kultūros dievukų pokalbiai „vienu du" su jų herojais iš praeities: supermodelis Kate Moss fantazavo apie pasimatymą su Elviu Presley'u, futbolininkas Ianas Wrightas įsivaizdavo susitikimą su Martinu Lutheriu Kingu. Tos reklamos – tai sudėtingi, rafinuoti tekstai, anaiptol nedarantys įspūdžio, kad viena „intymaus" tarpininkaujamo bendravimo forma (telefonas) yra parazitiška kitų formų (filmų, televizijos) atžvilgiu. Įdomiausias yra nusistovintis ryšys tarp kultūrinių vertybių, nusakomų asmeniniu, vidiniu, išskirtiniu ryšiu („telefoninė vertybė"), ir tų, kurios leidžia prieiti prie „visuomenei priklausančios" žiniasklaidos asmenybės („televizinė vertybė"). Čia intymumas tampa „viešas" tuo atžvilgiu, kad sukuriamas žiniasklaidos tarpininkaujamas pasaulis, kuriame bet kas (ir bet kiek žmonių) gali išgyventi įsivaizduojamus intymius santykius su žinomomis asmenybėmis, kurių gal niekad nesutiks, bet kurių tarpininkaujamas buvimas kartu vis dėlto yra nepaprastai realus.

Thompsonas (1995: 215), sekdamas Hortonu ir Wohlu (1956), tokios rūšies įsivaizduojamus tarpinius (žiniasklaidinius) santykius apibūdina kaip

„nesavitarpį intymumą per atstumą“. Jis teigia, kad ypatingi, nesavitarpiai santykiai, atsirandantys dėl monologinio žiniasklaidos formų, pavyzdžiui, televizijos, pobūdžio yra ryškus, bet visai įprastas „tarpininkaujamos kvazisąveikos“ aspektas:

> Šiuolaikinėse visuomenėse dauguma žmonių viena ar kita forma užmezga ir palaiko nesavitarpius intymius santykius su tolimais jiems asmenimis. Aktoriai ir aktorės, žinių pranešėjai ir programų vedėjai, estrados žvaigždės ir kiti tampa artimi ir atpažįstami, apie juos nuolat kalbama kasdieniame gyvenime ir gal net kaip bičiuliai jie yra vadinami vardais (Thompson 1995: 220).

Galbūt pastaruoju metu ryškiausia tokio viešo intymumo apraiška buvo ypatinga reakcija į Velso princesės Dianos mirtį – ne tik Jungtinėje Karalystėje, bet ir visame pasaulyje. Į Londoną atvykusios didelės minios žmonių dalyvauti laidotuvėse tą mirtį išgyveno kaip nuoširdžią asmeninę netektį ir išreiškė didelį sielvartą, o patį įvykį rodė plati pasaulinė „televizijos bendruomenė“ – tai patvirtina tokių tarpininkaujamų nesavitarpių santykių „tikrumą“. Tai ryškiai parodė, kaip giliai informaciniai (žiniasklaidos) santykiai įsismelkia į daugelio žmonių kasdienės patirties audinį.

Tačiau Dianos laidotuvės atskleidžia dar vieną galimą viešo intymumo aspektą. Gedinčiųjų akivaizdų norą viešai dalytis savo skausmu – ypač tų, kurie ištisomis dienomis buvo įsikūrę prie laikinų „šventovių“ Kensingtono rūmų parke, – galima suprasti kaip reakciją į Giddenso (1991: 144 ir kiti; *186* ir kiti) vadinamą „patyrimo sekvestravimą“ šiuolaikinėse visuomenėse: polinkį užsklęsti skausmo ir kitos jausmingos bei intymios patirties apraiškas. Daugelis apklaustųjų išsakė poreikį toliau dalyvauti bendrame gedule ir siejo tai su nenoru grįžti į pilkus asmeninius gyvenimus. Tą nenorą galima sieti su platesniu, nors paprastai užgniaužtu kultūriniu troškimu pabėgti nuo kasdienio, vietinio gyvenimo uždarumo į didesnes, daugiau pasitenkinimo žadančias bendruomenes. Tam modelius teikia žiniasklaidos tarpininkaujama patirtis – tai įsivaizduojami „gretutiniai gyvenimai“, kuriuos laiduoja nesavitarpio santykiai su žinomomis asmenybėmis (Chaney 1993; Grodin and Lindnof 1996) arba nedažni suritualinti bendruomeniniai žiniasklaidiniai įvykiai (Dayan and Katz 1992), ir tokio pobūdžio kompromisas, įtvirtinamas šiuolaikinio gyvenimo patirties mišinyje, neabejotinai yra paprasčiausias būdas tam troškimui patenkinti. Tačiau kai kuriose naujose kultūrinėse praktikose, kurias skatina KTK, išryškėja ir radikalesnė jo forma: noras visiškai išsiveržti iš vietovės, kasdienybės ar net

įsikūnijimo bei pastovaus paties tapatumo varžtų – tiesą sakant, noras gyventi kito žmogaus gyvenimą.

To pavyzdys yra keliantis nerimą „Jennicam" tinklapis. Jame pateikiami jaunos moters miegamojo vaizdai, kuriuos ji pastaruosius dvejus metus rodo kas dvi minutes visą parą. Tinklapis pritraukia 6000 nuolatinių prenumeratorių, mokančių 10 svarų per metus, kad „pamatytų, kaip Jennifer Ringley miega, bučiuojasi su savo draugu, dažosi ar žaidžia su kačiuku" (Smith 1998: 3). Tinklapio populiarumą sunku paaiškinti. Jei sutiksime, kad akstinas nėra grynai gašlus susidomėjimas ar seksualinis vujarizmas (tinklapis cenzūruojamas – „jokių nuogybių ar seksualinių vaizdų"), tuomet kyla klausimas, kodėl žmonės nuolatos „tikru laiku" nori „apsigyventi" kito žmogaus tikroje, kasdienėje, nepagražintoje, intymioje terpėje. Juk tokį domėjimąsi reikia skirti nuo banalesnio smalsavimo intymia garsenybių aplinka, kurį patenkina panašiuose į *Hello!* žurnaluose spausdindamos spindinčios, stilizuotos nuotraukos per du puslapius.

Domėjimąsi tinklapiu būtų galima suprasti kaip neapibrėžtą norą ištrūkti iš vietos varžtų. Nuolat galėti „patekti" į kitą intymią asmeninę erdvę, – būti į ją kviečiamam, – vadinasi, gyventi ir gretutinį gyvenimą, kuris, kaip priebėga nuo mūsų pačių tikrovės, galbūt teikia daugiau pasitenkinimo negu tai, ką regime televizijos pasakojimuose. Galimybė įsigauti į kito miegamojo intymią aplinką, kur viskas vyksta įprastu ritmu, reiškia, jog tam tikru atžvilgiu įveikiamas mūsų pačių intymių erdvių uždarumas. Tai, žinoma, galima suprasti ir kaip tam tikro geidulingumo pavidalą ar neurotinį geismą įsiskverbti į kitų asmeninę erdvę ir ją užvaldyti. Tačiau geriausiu atveju toks persikėlimas yra gana nykus. Nors atlaidžiau žiūrint, tokio pobūdžio pramogas taip pat galima aiškinti kaip norą ištrūkti iš primesto, šiuolaikiniame gyvenime vyraujančio emocinio uždarumo (kurį, kaip manoma, užsklendžianti namuose naudojamų informacijos priemonių kultūra tik sustiprina) į bent potencialiai tikresnį susisaistymą ir bendrumą.

Tačiau turime pripažinti, jog ryšys tarp šių viešo intymumo atvejų – būdų ištrūkti iš esamos mūsų įkūnytos egzistencinės padėties ir teigiamesnės kultūrinio susietumo prasmės ieškojimo, suvokiant tą prasmę kaip bendruomenės praplėtimą, kaip kosmopolitinį kultūrinį susidūrimą, – moderniose kultūrose nėra smarkiai išplėtotas.[7] Intymumo sritis, netgi iš naujo apibrėžiama tarpininkaujamos patirties, paprastai neatsiveria pa-

sauliui, metančiam iššūkį ribotiems kultūriniams įsitikinimams. Pavyzdžiui, telefonai (paprastai) nedeteritorizuoja, neatveria mus informacijai ar naratyvams, kurie sutrikdytų mūsų aplinkos kultūrinius akivaizdumus. Kaip tik dėl to, kad telefonai iš esmės yra dviejų žmonių bendravimo priemonė, jie mus sujungia su kitais tokioje aplinkoje, kuri tam tikru atžvilgiu atitinka vietinį mūsų pasaulį. Tai nereiškia, kad telefonu mes niekada nesusitinkame su „svetimais" žmonėmis, – mes tik retai susiduriame su „kultūriniu svetimumu".

Tačiau kitos informacijos technologijos – tarkime, televizija ar interneto naršyklės – aiškiai turi galios deteritorizuoti, jos meta kultūrai didesnį ir moralės atžvilgiu reikšmingesnį iššūkį. Jos gali mus taip susieti su toli esančiais žmonėmis, kad atsivertų kultūriniai kitokių papročių, kitokių vertybių ir gyvenimo būdų akiračiai. Jos gali sustiprinti nuovoką, jog mūsų vietovės yra susietos (į gera ar į bloga) su tolimais pasaulio kraštais. Jos gali įtvirtinti paties pasaulio, kaip reikšmingo socialinio, kultūrinio ir moralinio konteksto, pojūtį. Žinoma, begalė populiarios televizinės patirties nėra tokia; netgi priešingai – jos tikslas yra užtikrinti, kad įprastas, pažįstamas, kultūrinis priklausymas vietinei „televizijos šeimai" teiktų „vidun nukreiptą" egzistencinę paguodą (Scannell 1996).

Vis dėlto šioms tarpininkaujamos patirties formoms būdingas pajėgumas veikti moralinės ir kultūrinės deteritorizacijos linkme. Įdomu pažymėti, kaip šiame kontekste kartojasi intymumo tema. Giddensas (1992), nagrinėdamas intymumo pokyčius moderniose visuomenėse, dėmesį sutelkia į asmeninius „vienu du" seksualinius ir meilės santykius, bet nieko nepasako apie tarpininkaujamą patirtį. Tačiau vis dėlto, jo nuomone, intymumas, kaip itin vietinis lygmuo, siejamas su globalinės politikos sritimi. „Plačiausiu lygmeniu tarp asmeninio gyvenimo demokratizavimo ir globalinės politikos pobūdyje glūdinčių demokratijos galimybių esama simetrijos" (1992: 195–196). Šiame teiginyje glūdi nuojauta, kad globalizacija visuomet aprėpia pasaulio „tenykštiškumą" ir mūsų intymių, fenomenalių pasaulių „čionykštiškumą" (1 skyrius). Šio ryšio galima ieškoti ir patirties tarpininkavime. Čia svarbu ypatingas moralinių ir politinių įsipareigojimų būdas, pasireiškiantis informaciniais pavidalais, kurie išgyvenami intymiose mūsų vietinių erdvių terpėse – paprastai žiūrint televizorius, stovinčius mūsų svetainėse. Kaip tik šią idėją aš ir gvildensiu kitame poskyryje.

II TARPININKAUJAMAS ARTUMAS: TELEVIZINIS ĮSITRAUKIMAS IR MORALINIO ATSTUMO IŠNYKIMAS

Pradėsime paradoksu: globalinės žiniasklaidos technologinėms galimybėms tobulėjant ir plečiantis, televizijoje užsienio įvykiams nušviesti skiriamo laiko mažėja. Tokia padėtis turbūt akivaizdžiausia Jungtinėse Valstijose, daugiausia informacijos turinčioje pasaulio šalyje, kur užsienio įvykiams nušviesti televizijos skiriamo laiko sumažėjo „per du dešimtmečius dviem trečdaliais" (Culf 1997: 13) ir „42 procentais nuo 1988 iki 1996 metų" (Wittstock 1998: 7). Nors dažniausiai parapiškumu bei uždarumu kaltinamos JV (joms priekaištaujama ir dėl banalinimo bei „šlamšto pylimo" – „žiniose apie vidaus įvykius... vyrauja prezidento narstymas", Wittstock 1998), panaši tendencija akivaizdi visame išsivysčiusiame pasaulyje. Dokumentinė medžiaga tarptautinėmis temomis visuose britų žemyniniuose TV kanaluose nuo 1989 iki 1994 metų sumažėjo 40 procentų (Cleasby 1995: 1). Generalinis BBC naujienų direktorius Tony Hallas 1997 metais skundėsi platesne tarptautine žurnalistinio parapiškumo aplinka, kurioje „dauguma naujienų agentūrų mažiau skiria lėšų užsienio žinioms, korespondentams ir korespondentų biurams." Jis išsakė mintį, jog „šiuo metu, kai mūsų ateitį daugiausia lemia globaliniai dalykai, mūsų transliuojamų programų žiūrovai lyg ir mažiau domisi pasauliu. Į tai reaguodama žurnalistika, rodos, taip pat mažiau juo domisi ir gręžiasi į vidaus problemas" (Culf 1997: 13).

Tokios tendencijos priežastys prieštaringos ir kyla iš visiems žinomų nesutaikstomos prieštaros tarp pastebimos žiūrovų paklausos ir redakcijos bei programų tvarkaraščio rengimo (Morley 1992; Ang 1996). Ginčai, kokios krypties laikytis, padalija žmones į dvi priešingas stovyklas – vieni reikalauja „vartotojo suverenumo", remdamiesi žiūrovų rinkos samprata (tai labiausiai pasireiškia amerikietiškame komerciniame modelyje), o kiti atstovauja visuomeninių paslaugų teikimo etikai, teigiančiai, jog televizijos pareiga teikti ne vien pramogas, bet ir informaciją bei supratimą (Herman and McChesney 1997; Thompson 1997). Kad ir kaip kaltintume vis labiau komercijos spaudžiamą žiniasklaidos pramonę dėl kultūrinio parapiškumo skleidimo, vien komerciniais sumetimais šio reiškinio negalime paaiškinti. Cleasby, komentuodamas britų atvejį, šią problemą aiškina iš dalies tuo, kad transliuotojai „vejasi žiūrovą", tačiau pripažįsta, jog esminis daly-

kas yra tai, kas svarbu žiūrovo gyvenimui: „Polinkis į uždarumą akivaizdus. Jis kyla iš dalies dėl paplitusios nuomonės, jog programos tarptautiniais klausimais savaime nepopuliarios britų auditorijoje... Žiūrovai nori matyti daugiau programų, aktualių jų pačių gyvenimui bei patirčiai, tad daroma išvada, jog reikia kurti daugiau programų apie Britaniją“ (Cleasby 1995: iii–iv).

Cleasby'o manymu, transliuotojai susidaro pernelyg skubotą ir primityvią nuomonę, esą tarptautinės temos nėra įdomios krašto auditorijai, o šitokia nuomonė prisideda prie to, kad „žemyn einančia ydinga spirale mažėja laidų tarptautinėmis temomis, mažėja žiūrovų domėjimasis ir mažėja visuomenės nuovoka apie globalius reikalus“ (ten pat). Gal ir taip. Tačiau lieka įtarimas, – kurį stengiasi nuneigti pažangūs intelektualai internacionalistai, kadangi jis skatina kultūrinį pesimizmą, – jog daugelis eilinių žmonių tiesiog nesidomi įvykiais, vykstančiais ne jų pačių (nacionalinėse) vietovėse.

Pažymėtina, jog šiuose debatuose *televizijos tarpininkavimo* pobūdis retai svarstomas. Į žiūrovų reitingus ir programų sudarymą sutelktas dėmesys nustelbia galbūt svarbesnius klausimus, ar gali *pati* teletarpininkaujama patirtis tik struktūriškai (politiškai, ekonomiškai) susijusius su mumis įvykius padaryti aktualius bei reikšmingus mūsų patirčiai ir kaip ji tai gali padaryti. Tad klausimas toks: kaip teletarpininkavimas gali mus fenomenologiškai suartinti, sumažindamas kultūrinį bei moralinį atstumą ir sukeldamas įtikinamą jausmą, kad esame įtraukti į tolimus gyvenimus ir įvykius.

Juk aišku, kad tolimų įvykių stebėjimas televizoriaus ekrane nėra tas pats, kaip ten nukeliauti ir dalyvauti tuose įvykiuose. Tarkime, niekas (net Baudrillard'as) rimtai netvirtintų, jog mus vienodai „paliečia“ mūsų svetainės ekrane rodomi žiaurūs karo zonos įvykiai ir buvimas artilerijos ugnyje. Pasak Rogerio Silverstone'o (1994: 30), „sąlyčio kokybė – poveikio kokybė – štai koks klausimas“. Ir vis dėlto kai kurie pabrėžtinesni televizijos deteritorizuojančios galios vertinimai – pavyzdžiui, Hebdige'o teiginiai apie „kasdienį (televizinį) kosmopolitizmą“, cituoti 4 skyriuje, – nepripažįsta šių esminių fenomenologinių skirtumų, todėl ir sulaukia skeptiško atsako.

Ilgas McLuhano darbų šleifas dažnai atpažįstamas (Ferguson 1991; Silverstone 1994; Stevenson 1995) ekstravagantiškesniuose teiginiuose apie televizijos kultūrinį potencialą. Tarkime, vienas iš pirmųjų McLuhano kritikų Jonathanas Milleris (1971) labai skeptiškai žiūri į jo teiginius apie televizijos kuriamą „globalinį kaimą“, tarp kitų dalykų tvirtindamas, jog

televizijos mums perteikiamos tolimos patirtys „iš esmės yra pakaitalai ir mažai ar nieko neturi bendra su tomis patirtimis, kurios nusako būdingą kaimo gyvenimo kolektyviškumą“ (Miller 1971: 124). Ši kritika labiausiai atkreipia dėmesį į tai, kad McLuhano atitolinta/tarpininkaujama bendruomenė neatitinka vietinės akis į akį bendruomenės idealo, ir pasitelkia visas žinomas mintis apie pastarosios gebėjimą moraliai ir emociškai susaistyti, priešpriešindama tą gebėjimą „globaliniam kaimui“. Bet savo skeptišką požiūrį į televizijos pajėgumą mus moraliai ir emociškai „įtraukti“ į tolimų žmonių gyvenimo aplinkybes jis išplečia iki vadinamųjų „tarpininko sensorinių savybių“:

> Priešingai tam, ką teigia McLuhanas, televizija yra ypač vizuali, o jos pateikiami vaizdai yra nepaprastai atsieti nuo visų kitų pojūčių. Juos visus regintis žiūrovas sėdi pilkuose patogiuose savo namuose, atkirstas nuo to, kas iš tiesų vyksta, nuo skausmo, karščio ir kvapų. Šitoks poveikis atitolina žiūrovą nuo jo matomų scenų ir galiausiai jis nesąmoningai patiki, kad televizoriaus rodomi įvykiai vyksta kokiame nors neįtikėtinai tolimame žmogaus veiklos teatre. Tokį atitolinantį įspūdį sustiprina tai, kad televizoriaus ekranas visus vaizdus sumažina iki tokio pat vizualinio dydžio. Žiaurumai ir linksmybės keičia vienas kitą ant to paties keturkampio iškilaus stiklo (1971: 126)[8].

Čia ne tik nurodomos būdingos tarpininko savybės, bet ir išreiškiama mintis, kad jos *trukdo* atstumą įveikiančiai patirčiai. Tarpininko įsikišimas „atitolina“ ar net „atstumia“: jis „mus atkerta“ nuo tolimų įvykių, anaiptol nesusieja. Milleris turbūt nori pasakyti, kad televizinė kitų vietų patirtis vyksta tik kokioje nors esmiškai tarpininkaujamoje fenomenologinėje srityje, kuri „nutolusi“ ir nuo mūsų vietinės erdvės, ir nuo vaizduojamų vietų. Šiuo atžvilgiu tarpininkas veikia kaip savotiškas užtvarinis sanitaras, saugantis vietines mūsų erdves nuo neramių, tolimų įvykių ir svetimų įpročių „tikrovės“. Jau daug vėliau Zygmuntas Baumanas, aptardamas „izoliacijos“ nuo kultūrinių susidūrimų pavojaus temą, išreiškia panašų skeptišką požiūrį į televizijos galimybes žadinti tikrą hermeneutinį domėjimąsi erdvės ir kultūros atžvilgiu mums tolimais žmonėmis:

> Priešingai paplitusiai nuomonei, televizijos, tos didelės ir lengvai prieinamos rakto skylės atsiradimas, pro kurią... nuolat galima išvysti nepažįstamus gyvenimo būdus, nei panaikino institucinį susiskaidymą, nei sumažino jo poveikį. McLuhano „globaliniam kaimui“ nepavyko materializuotis. Televizoriaus ekrano ... rėmas pavojui susilieti užkerta kelią geriau negu turistiniai viešbučiai ar aptvertos kempingų aikštelės; bendravimo vienpusiškumas dar labiau įtvirtina nepažįstamuosius ekrane, iš esmės atkirsdamas nuo pasaulio (1990: 148).

Vėlesniame veikale Baumanas išplėtoja šią idėją apie suvaržytą domėjimąsi „teletarpininkaujamais" nepažįstamaisiais kultūrinėje/fenomenologinėje „telemiesto" erdvėje. „Telemieste" (sąmoninga dviprasmybė tarp patirties būdo ir tam tikros vietovės) į nepažįstamuosius „žiūrima be baimės – nelyg į liūtus zoologijos sode". Jie yra „be galo arti kaip objektai, tačiau kaip veiklos subjektai, laimė, pasmerkti būti be galo tolimi – higieniški ir nepavojingi kaip seksas su prezervatyvais" (Bauman 1993: 178). Tad, Baumano nuomone, televizualinė patirtis yra ne tik erzacinė, bet ir aiškiai priešinga tikriems kultūriniams/emociniams/moraliniams susitikimams. „Telemiestas" yra neigiamoji pusė to tikro „miesto", kuriame tikri žmonės gali susitikti visoje savo pilnatvėje kaip įsikūniję moralūs veikėjai. Telemieste mes sutinkame žmones, sumažintus iki egzistencinės „gryno paviršiaus" būsenos, o kai jie „liaujasi mus dominę, juos galima „išjungti iš ekrano – ir iš pasaulio" (ten pat).

Nesunku įžvelgti šios kritikos polinkį į tam tikrą manicheizmą. Šitaip tarpininkaujamos patirties ribotumas greitai susiejamas su kitomis idėjomis apie egzistencinį ir moralinį skurdą, priešpriešina idealizuojamai tiesioginės patirties ir sąveikos sričiai. Panašų polinkį galima pastebėti ir kai kuriose dabar pasirodančiose kritinėse knygose apie kompiuterių tarpininkaujamą bendravimą ir „virtualią tikrovę". Pavyzdžiui, Brookas ir Boalas straipsnių rinkinio, jų pavadinto *Pasipriešinimas virtualiam gyvenimui*, įžangoje pirmiausia išsižada visokio šališkumo tiesioginei sąveikai, „pripažindami santykių per atstumą privalumus", kuriuos laiduoja įvairios informacijos technologijos. Bet kitame sakinyje jie jau teigia, kad „akis į akį sąveikos ... yra savaime sodresnės negu tarpininkaujamos sąveikos. Nūdien greta tylenio, prilipusio prie televizoriaus, atsiduria informacijos vergas, neatplėšiantis akių nuo mažojo ekrano" (Brook and Boal 1955: vii).

Man rodos, kad viena visos tokios kritikos problemų yra ta, kad skubotai pereinama nuo fenomenologijos prie moralinio egzistencinio vertinimo. Tai nereiškia, jog šių kritikų keliami klausimai nesvarbūs ar klaidingai suprantami. Mes, pavyzdžiui, mielai sutinkame, kad vienoda ir vienintelė ekraninės patirties dieta žmonėms tikriausiai daro žalą visokiais atžvilgiais, gal net atbukina jų moralinį jautrumą. Ir galbūt iš tikrųjų tam tikra raida, informacijos technologijas „priderinant" prie individualių gyvenimo stilių[9], gali atitikti uždarą, egocentrišką kultūrinę pasaulėžiūrą ir ją skatinti. Tuomet kyla nuoširdus nerimas dėl to, kaip tarpininkaujama patirtis vis labiau integruojama į tiesioginę patirtį. Tačiau sykiu nesunku įžvelgti, kaip

toks nerimas gali darytis perdėtas, primityviai skiriant patirtį į „gerą“ tiesioginę ir „blogą“, tarpininkaujamą visuomenės informavimo priemonių.

Kad šito išvengtume, būtų pravartu kiek smulkiau panagrinėti Johno Thompsono „tarpininkaujamos kvazisąveikos“ kategorijos fenomenologiją. Ypač norėčiau atkreipti dėmesį į jo nubrėžiamus du pagrindinius fenomenologinius skirtumus.

Pirmasis jų susijęs su patirties „atstumu“, kuris išlaikomas tarp žiūrovo ir įvykių, matomų televizoriuje. Šie įvykiai, vos palietus jungiklį, patenka tiesiai į intymiausias mūsų materialias erdves ir tuo atžvilgiu yra mums artimi. Bet vis dėlto jie yra „daugiausia ... tolimi nuo kasdienio gyvenimo praktinės aplinkos“ (Thompson 1995: 228). Šis fenomenologinis atstumas atsiranda iš dalies dėl to, kad televizoriuje matomi įvykiai – pavyzdžiui, tolimi karai – daugiausia tiesiogiai mūsų pačių gyvenimui negresia. Kaip sako Thompsonas, tie įvykiai yra „atsparaus“ pobūdžio (nepavaldūs, nepaveikiami) ... kitaip tariant, vargu ar jiems gali turėti įtakos [mūsų] veiksmai. Jie nevyksta „čia pat“, nėra „pasiekiami“ ir todėl nelengvai pasiduodantys recipientų veiksmams“ (ten pat). Į tai jau anksčiau buvo atkreiptas dėmesys labiau politiniame kontekste (Groombridge 1972; Morley 1992) – išsakytas argumentas apie santykinį paprastų žmonių bejėgiškumą paveikti politinius įvykius, kuriuos jie mato rodomus televizoriaus ekrane, ir iš to išplaukiantis suvokimas, jog tie įvykiai yra „tolimi“ jų gyvenimams. Tačiau Thompsonas čia labiau apibendrina paties tarpininko pobūdį.

Kliūtis, trukdanti visiškai įsitraukti į visuomenės informavimo priemonių tarpininkaujamus įvykius, – o taip yra iš dalies dėl monologinio tarpininkaujamos kvazisąveikos pobūdžio (Poster 1990; Tomlinson 1994), – mano manymu, ir yra svarbiausias klausimas, norint perprasti ypatingą televizinės patirties pobūdį. Svarbu pažymėti, jog taip yra ne dėl televizijos auditorijos „pasyvumo“ kuriant prasmę: veikiau todėl, kad mūsų „aktyvumą“ riboja esminis šios deteritorizuojančios technologijos pobūdis. Nuolat supažindinami su vaizdais ir informacija apie įvykius, vykstančius toli nuo mūsų vietinio pasaulio, ir jausdami, kad jų negalime niekaip paveikti ir į juos įsikišti, mes save *neišvengiamai* suvokiame esančius tam tikru atžvilgiu atstu nuo jų. Juk pirmiausia kyla klausimas, kaip mes praktiškai galėtume dalyvauti tokioje daugybėje įvykių, rodomų per televiziją? O antra, tie įvykiai mus pasiekia nepaprastai tarpininkaujama ir fiziškai „talpia“ sumažintų vaizdų ekrane forma.

Dabar nesunku suprasti, kad pripažįstant šį neišvengiamą fenomenologinį atstumą, tenka pripažinti ir tuos moralinius pasikeitimus, apie kuriuos, kaip matėme, kalbama Millerio ir Baumano kritikoje. Thompsono nustatomą atstumą būtų galima nusakyti moralinio *abejingumo* idėja. Geras pavyzdys yra Kevino Robinso požiūris į šią problemą. Robinsą domina painus klausimas, kaip televizijos žiūrovai reaguoja į rodomus nepaprasto žiaurumo ir mirties vaizdus, tarkime, nušviečiant karą Bosnijoje. Jis klausia, kaip gali žiūrovai „būti palyginti ramūs, matydami karo žiaurumus? Kaip gali ... tokia tikrovė nepalikti pėdsakų? “ (Robins 1994: 458). Jis pripažįsta, jog šios mįslės įminimas yra susijęs su platesne problema – „kaip per technologinį tarpininkavimą keičiasi mūsų santykis su pasauliu“. Robinsas pateikia subtilią ir įžvalgią analizę, tačiau jis pernelyg sureikšmina tai, kaip televizija gali moraliai luošinti. Tarkime, jis iš dalies grindžia savo nuomonę, cituodamas C. Gallazą, kalbantį apie „šizofrenišką“ televizijos žiūrėjimo pobūdį, kuris „leidžia, viena vertus, stebuklingai valdyti savo padėtį *vis-?-vis* pasaulį ir jo vaizdus, o, kita vertus, išlaikyti atstumą, niekad netampant jame veikiančiais asmenimis ir niekad neturint prisiimti atsakomybės“ (Gallaz, cituota Robins 1994: 461). Šitai suvokdamas kaip nusišalinimą nuo moralinių įsipareigojimų, jis gana niūriai apibendrina televizinę patirtį: „Bejausmis artumas, intymus abejingumas“ (1994: 461).

Bet aš nemanau, kad fenomenologinis atstumas mus stumia į šitokį pesimizmą. Pirmiausia, man rodos, žmonės tam tikromis aplinkybėmis pajunta didesnį ar mažesnį moralinį susietumą su televizijos perteikiamomis problemomis. Televizoriuje rodomos tolimų žmonių kančios kai ką labiau sukrečia, labiau sujaudina ir labiau žadina užuojautą ar net skatina imtis veiksmų, negu mano Robinsas. Thompsonas teigia, jog reakcijos būna labai įvairios: „vieni nusisuka ... ir stengiasi išlaikyti atstumą nuo įvykių, kurie, šiaip ar taip, yra tolimi primygtiniems kasdienio jų gyvenimo poreikiams. Kiti, sujaudinti žiniasklaidos vaizdų bei pranešimų, puola organizuoti kampanijas tolimų grupių ir reikalų vardan“ (Thompson 1995: 234). Thompsonas pateikia pavyzdį – žinoma, kraštutinį, – kaip Grahamas Bamfordas, sunkvežimių vairuotojas iš Meklesfildo, 1993 metais per televizorių pamatęs žudynes Viteze, „Parlamento aikštėje apsipylė benzinu ir pasidegė protestuodamas prieš tai, kad britų vyriausybė nesugeba sutrukdyti Bosnijos tragedijos“. Tokie incidentai, aišku, yra reti ir psichologiškai sudėtingi. Bet greta daugelio kitų, paprastesnių, atvejų, kai žmonės, paskatinti televizijos pranešimų, prisideda prie humanitarinių pastangų –

pavyzdžiui, kai savanoriai krovė ir vairavo sunkvežimius, vežančius būtiniausią humanitarinę pagalbą į Sarajevą, – jie tam tikru mastu sumenkina Robinsono tezę apie emociškai ir moraliai anestezuojantį televizijos pobūdį.

Man rodos, norint išvengti perdėto moralinio pesimizmo, reikia išsiaiškinti, koks teletarpininkaujamos patirties vaidmuo mūsų gyvenime. Neišvengiamai „talpus" televizinės patirties pobūdis, kurią gauname bendrame kasdienių išgyvenimų (su „betarpiškesniais" moraliniais ir emociniais poreikiais) sraute, reiškia, jog, norint susidomėti tolimų žmonių padėtimi, reikės daugiau moralinių ir emocinių *pastangų*. Tai ne technologijos sukeliama šizofrenija, o tiesiog tam tikros ypatingos globaliosios modernybės sąlygos – paprastus žmones netiesiogiai užgula kur kas daugiau moralinių kultūrinių reikalavimų nei kada nors anksčiau istorijoje. Ši netiesioginė „moralinė našta" yra vienas mažiau pastebimų deteritorizacijos aspektų. Norėdami patyrinėti, kaip dažniausiai su ja dorojamasi, apsvarstysime kitą Thomsono aiškinimo aspektą.

Patirčiai būdingos „aktualios struktūros" idėją Thompsonas pasiskolino iš fenomenologų Husserlio ir Schutzo. Mintis iš esmės ta, kad žmonės su visais jiems tenkančiais patirti dalykais susisieja ne vienodai, o *atrankiai* pagal tai, kaip suvokiamas patirties aktualumas nuolat vykstančiam savojo Aš kūrimui. Savasis Aš čia suvokiama ne kaip esybė, automatiškai ir nekintamai prisijungianti prie individo, o kaip „simbolinis projektas, kurį individas visą savo gyvenimą formuoja ir performuoja" (Thompson 1995: 229). Visą gyvenimą savuosius „aš" mes nepaliaujamai kuriame ir perkuriame, tad mūsų pačių tapatumas, Giddenso žodžiais tariant, yra „refleksyvinis darinys", „naratyvas", kurį reikia „refleksyviai palaikyti... greitai besikeičiančiomis lokalaus ir globalaus masto socialinėmis sąlygomis" (Giddens 1991: 215; *274)*.

Thompsono mintis yra ta, kad globaliosios modernybės sąlygomis savojo Aš projektas pasirinktinai pasisavina tiek tiesioginę, tiek tarpininkaujamą patirtį, tačiau kiekvienu atveju aktualioji struktūra ganėtinai skiriasi. Jis teigia, kad tiesioginės patirties svarba savajam Aš „daugiausia neginčytina, nes labiausiai per šią patirtį savojo Aš projektas laikui bėgant yra formuojamas ir performuojamas" (Thompson 1995: 229). Taigi galima teigti, kad žmonių gyvenime vietinė, tiesioginė patirtis – kaip „betarpiška aplinka", kurioje ugdomas savasis Aš, – turi tam tikrą egzistencinį pirmumą. O tarpininkaujama patirtis dėl jos atitolusio ir „nepavaldaus" pobūdžio „su savuoju Aš palaiko gana menką, protarpinį bei atrankų ryšį":

Daugeliui žmonių, kurių gyvenimo projektai yra įsišakniję praktinėje kasdienio gyvenimo aplinkoje, didžiuma tarpininkaujamos patirties formų su jų gyvenimu gali labai menkai sietis: protarpiais tos patirtys gali būti įdomios, retkarčiais prablaškančios, bet jos nėra labiausiai rūpimi dalykai. Tačiau tarpininkaujamą patirtį žmonės atrankiai įpina į išgyvenamą [tiesioginę] patirtį, kuri yra jų kasdienio gyvenimo jungiamasis audinys (Thompson 1995: 230).

Vadinasi, nors žmonės televizinę patirtį įtraukia į savo įprastą, kasdienį, vietinį „patirties mišinį", tarkime, vakaro žinių laidą į dienos darbotvarkę, – daugumai ji tebėra nepalenkiamai atskirta nuo „arčiau namų" gaunamos patirties. Tam yra kelios akivaizdžios praktinės priežastys. Neišvengiami gyvenimiški vietinio pasaulio poreikiai – kasdienės kelionės, vietinės, įprastinės sąveikos, darbas, apsipirkimas, virimas, rūpinimasis šeima – primygtinai reikalauja pirmumo ne tik mūsų veikloje, bet ir kuriant savuosius „aš". Taigi didžiajai daugumai žmonių dalykas, kurį, pasitelkę Marxo žodžius, galėtume pavadinti „buka kasdienybės prievarta", paprastai nusako svarbos eiliškumą. Kaip pavyzdį apsvarstykime atsakymą moters, kurią apklausė Davidas Morley, rinkęs medžiagą savo studijai, kokias televizijos laidas žiūri šeimos:

Kartais mėgstu žiūrėti žinias, jeigu jos apie tai, kas dabar vyksta – pavyzdžiui, kur tas berniukas pradingo ir kas jam atsitiko. Šiaip jų nežiūriu, nebent jos vietinės, jeigu kas nors atsitinka mūsų vietovėje ... šalies žinios mane tik nervina ... *Pasaulio įvykių*, *Panoramos* ir panašių aš nepakenčiu. Vien karai. Žinot, mane nervina ... Man visai nerūpi, koks ten Vokietijos kancleris ir panašiai. Kas vyksta pasaulyje? Aš to nesuprantu, todėl nesiklausau. Žiūriu – kaip maži vaikai [nukrypimas] – kas man rūpi, ir aš noriu apie tai sužinoti. Arba jeigu iš tikrųjų padarytas koks nors nusikaltimas [jos aplinkoje], išprievartavimas ir visa kita. Man įdomu ... sužinoti, ar juos sugavo ir areštavo (Morley 1986, cituota Morley 1992: 251).

Morley pažymi, jog labai įtikinamai pateisinamas šališkas domėjimasis vietiniais reikalais. Be to, manyčiau, tai parodo, jog pasisavinamos tarpininkaujamos patirties atrinkimas ir jos svarbos savojo Aš projektui suvokimas yra aktyvaus pobūdžio. Šio atsakymo mes, aišku, negalime įtraukti į temą apie anestezuojamą ir atitolinamą tarpininko poveikį. Nors gerokai priešingas Grahamo Bamfordo pateiktam atvejui, jis vis dėlto parodo, jog televizinė patirtis yra glaudžiai – ir sąmoningai – susiejama su savojo Aš kūrimu. Nors ta moteris vėliau savo atsakymą sumenkina kaip „tikrai visišką neišmanymą", tarpininkaujamą kvazipatirtį ji sąmoningai ir *išmaningai* susieja su tais dalykais, kurie yra svarbūs jos gyvenamojo pasaulio akiratyje.

Todėl čia moralinis klausimas yra ne apie (informacijos priemonių skatinamą) abejingumą ar nešališkumą, o apie kitokio moralinio akiračio tinkamumą. Galbūt kiltų pagunda į šios moters reakciją žiūrėti kaip į tam tikrą moralinio egzistencinio „atsitvėrimo" formą – nenorą įsileisti grėsmingą „tenykštį" pasaulį į tiesioginę savojo Aš aplinką. Tačiau tokį moralinį sprendimą sunku pagrįsti: pagal kokius kriterijus mes *galėtume* spręsti, kaip atsiranda žmonių nuovoka apie egzistencinį svarbumą? Gal geresnis atsakymas būtų laikyti aktualios struktūros argumentą paradoksaliai perkeliančiu moralinę atsakomybę atgal – žiniasklaidai. Kitaip tariant, užuot tikintis, kad žmonės „pakils iki iššūkių", kuriuos meta moralinis atstumas, „pasakojimai", atskleidžiantys tolimas moralines problemas bei rūpesčius, turi būti pateikiami taip, kad jie atitiktų vietinį moralinį akiratį – kad tie rūpesčiai būtų išties perkelti į asmeninę ir intymią sritį.

Kaip matyti iš pavyzdžių, panašių į reportažus apie Dianos mirtį ir laidotuves, televizija tikrai gana gerai nušviečia kai kuriuos įvykius, sudomindama jais asmeniniu lygmeniu. Tačiau televizijos laidos dažnai yra kritikuojamos už tai, kad problemas *pernelyg* suasmenina – subanalina, sentimentaliomis miglomis nustelbia svarbesnius aspektus, formuluoja gana primityviais ideologiniais ir moraliniais stereotipais. Dažnai ši kritika pagrįsta. Tačiau man rodos, „rimti" klausimai nebūtinai turi būti visiškai „nuasmeninti".[10] Žinoma, daugelis problemų, su kuriomis susiduriame globalizuotame pasaulyje, yra didelės, sudėtingos ir abstrakčios. Bet jeigu norima, kad žmonės tomis problemomis apskritai susidomėtų – išreikštų kad ir kokį moralinį santykį, – reikia ieškoti būdų tas problemas pateikti taip, kad jos būtų suderinamos su pavieniais, vietovėse įsišaknijusiais gyvenimais. Tad tam tikras „suasmeninimas" galbūt ir svarbus diskurse, kuriame sunkesnės ir „tolimesnės" mūsų laikų problemos „mums priartinamos" kaip moraliniai dalykai.

Šiame skyriuje buvo nagrinėjama, kaip deteritorizuoja informacijos ir komunikacijos technologijų naudojimas: kaip jos atitraukia mus nuo kultūrinio ir, žinoma, egzistencinio ryšio su vietovėmis ir mūsų gyvenimus atveria platesniam pasauliui. Paskutiniame skyriuje pasistengsiu pagvildenti kai kuriuos domėjimosi pasauliu klausimus, nuo jų fenomenologinio konteksto pereidamas prie kultūros politikos, kuri glūdi kosmopolitizmo idėjoje.

6. Kosmopolitizmo galimybė

1995 metais penkiasdešimtosios Jungtinių Tautų Generalinės Asamblėjos proga organizacija, pavadinta Globalinio valdymo komisija, išleido pranešimą. Ši įvairių nacionalinių vyriausybių ir nacionalinių bei tarptautinių fondų remiama komisija apžvelgė, kaip pasaulis pasikeitė per penkiasdešimt metų nuo Jungtinių Tautų įkūrimo 1945 metais, ir stengėsi numatyti, kokia turėtų būti suderinta tarptautinė politinė reakcija į šių pokyčių reikalavimus. Pranešime svarbiausias pokyčių analizės veiksnys yra globalizacijos procesas, pranešimo pavadinimas ir pamatinė metafora grindžiama pasaulio kaip *Mūsų globalinės kaimynystės* idėja.

Iš pirmo žvilgsnio pavadinimas įtaigauja kiek dorovingą, jaukų *gemeinschaftlich** žvilgsnį į pasaulį, primenantį McLuhano požiūrį ar net australų muilo operą. Bet iš tiesų tai pasirodo esąs gana protingas ir deramas pavadinimas. Juk „kaimynystės" idėja užčiuopia globalizacijos proceso esmę: dialektinę mūsų vietinių gyvenimų bei kultūrinės patirties ir juos sparčiai keičiančių globalizuojančių struktūrų bei jėgų sąsają. Beje, kaimynystė, apie kurią kalbama pranešime, anaiptol nėra jauki.

Pranešime sakoma, jog kaimynystes iš tikrųjų nusako ne bendruomeniniai ryšiai ar bendros vertybės, o artumas. Tad globalizuotas pasaulis tampa „kaimynyste" ne dėl to, kad atsiranda kokios nors globalinės modernybės vienovės: pasaulio bendruomenė, globalinė kultūra, vertybių universalumas.

* Bendruomeninis *(vok.)*.

Veikiau todėl, kad dėl sutrumpėjusių atstumų ir sudėtingų globalizacijos proceso vidinių saitų susiklosto tai, ką galėtume pavadinti „priverstiniu artumu". Tai lemia įvairius dalykus. Viena vertus, tai pažadas praplėsti pasaulio horizontus, politinį supratimą ir bendradarbiavimą, praturtinti ir paįvairinti kosmopolitinę kultūros patirtį. Artumas galėtų reikšti, kad globalinė nelygybė taps labiau matoma, daugiau dėmesio bus kreipiama į bendruosius globalinius pavojus ir grėsmes – akivaizdžiausia grėsmė kyla bendrai mūsų aplinkai – ir kad bus nustatytas globalinės atsakomybės ir bendrų interesų sąvadas. Tačiau, kita vertus, tai reiškia, jog mes turime kaimynus, kurių nepasirenkame, bet su kuriais turime gyventi. Pranešimo žodžiais, „kai tavo kaimynystė – planeta, nuo blogų kaimynų nėra kur pabėgti" (Globalinio valdymo komisija 1995: 44). Taigi akivaizdžiausi globalinės kaimynystės galimi pavojai yra susiję su vis labiau „užplūstama" socialine ir kultūrine erdve: smarki kultūrų bei ideologijų sankirta ir atsitvėrimas aukštomis tvoromis – traukimasis į įvairius įsigalėjusius nacionalistinius, etninius, religinius, lyties, seksualinius ar net aplinkosauginius „lokalistinius" fundamentalizmus.

Nepaisant šių pavojų ir abejonių, komisijos pranešimo tonas yra daugmaž optimistinis: jame siūlomos ne pasaulinės *valdžios* gairės, bet pateikiamos kuklesnės ir apskritai pragmatiškesnės mintys „valdymą" suprasti kaip „tarptautinio bendradarbiavimo būdų ... globalinių reikalų tvarkymo reformas ... atsiliepiančias į visų žmonių interesus ilgalaikėje ateityje ... kad globalinė organizacija atitiktų globalinės įvairovės tikrovę" (1995: xvii). Taigi pranešime siūlomos kai kurios institucinės reformos: tarptautinėje saugumo politikoje, globalinės ekonomikos reguliavimo srityje, tarptautinės teisės sandaroje ir pačių Jungtinių Tautų struktūroje. Bet mums įdomiausia tai, jog visi šie pasiūlymai susiję su mintimi – tam tikru atžvilgiu ja ir grindžiami, – kad globalinis valdymas nėra vien nacionalinių valstybių reikalas ir joms negali būti patikėtas, o jame turi dalyvauti ir daug mažesnės grupės, netgi pavieniai žmonės. Ta pranešimo gija ir yra globalinės kaimynystės metaforos esmė (vietovė apibūdinama pirmiausia kaip pavienių žmonių sąveikos aplinka). Todėl globalinės kaimynystės idėja dažnai vartojama kaip sinonimas minties apie „iškylančią globalinę pilietinę visuomenę, [kuri] rodo labai sustiprėjusią žmonių valią ir gebėjimą valdyti savo pačių gyvenimą" (1995: 335).

Rimtai žiūrėdami į šį pasiūlymą, turime pripažinti, kad komisijos analizėje atsižvelgiama į globalinėje modernybėje stiprėjantį socialinį refleksy-

vumą, įtaigaujantį tokį pasaulį, kuriame institucijos vis labiau priderinamos prie pavienių žmonių daugeriopų veiksmų ir prie poreikių, išsakomų autonomiškos veiklos šalininkų. Turbūt nėra ko ir sakyti, kad toks refleksyvumas yra sudėtingas ir itin tarpininkaujamas. Nors ir rodo galimą žmonių autonomijos bei emancipacijos sustiprėjimą, jis nebūtinai vyksta greitai, tiesiog paprastai perduodant valdžią žmonėms ar netgi akivaizdžiai „humanizuojant" institucijas, tarp kurių gyvename. Bet jis atskleidžia, kaip sudėtingos globalinės modernybės vidinės sąsajos apnuogina pavienių gyvenimo būdų ir globalinių pasekmių ryšį (1 skyrius). Šiuo atžvilgiu tai, ką paprasti žmonės galvoja, kuo tiki ir ką daro savo lokalinėse vietovėse, turi reikšmės globalinio valdymo srityje. Tai yra įžvalga į socialinį pokytį, kuris išreikštas garsiuoju aplinkosauginio judėjimo šūkiu: „Galvok globaliai, veik lokaliai". Tad į nuolat komisijos kartojamą kvietimą kurti naują „globalinę pilietinę etiką" derėtų žiūrėti ne kaip į dorybingumą, o kaip į įtikinamą politinę strategiją – valdymo pagrindimą, „dalyvaujant" refleksyviai nuosekliems veikėjams.

Taip mes pristatome pagrindinę paskutinio skyriaus temą – platesnes „politinės" kultūrinės globalizacijos reikšmes. 1 skyriuje įrodinėjau, kad kultūra svarbi globalizacijai plačiąja prasme, kad vietiniai pavieniai veiksmai, kurių imamasi pagal kultūros lemiamą „gyvenimo būdą", dažnai turi globalinių pasekmių. Tai reiškia kultūrinės deteritorizacijos patirties ir politinių globalizacijos uždavinių bei globalinės kaimynystės valdymo problemos ryšį.

Šią neabejotinai sudėtingą sąsają aš čia siūlau apsvarstyti kiek supaprastinus problemos formuluotę. Norėčiau panagrinėti mintį, jog pavienių žmonių veiksmai, atliekami jų gyvenamose vietovėse ir veikiantys globalinius pokyčius, priklauso nuo to, kokių laikomasi konkrečių kultūrinių nuostatų – kokia yra „nuomonė apie pasaulį". Vėlgi tokį požiūrį siūlo *Mūsų globalinės kaimynystės* autoriai, pabrėždami „globalinės etikos" tobulinimą: „Didžiausią permainą žmonės gali sukelti keisdami savo požiūrį į pasaulį" (1995: 47). Manau, jog iš esmės tai teisinga, nors čia glūdi daugiau problemų, negu pripažįsta komisijos autoriai. Jie nuo kultūros suvokimo ir įsivaizdavimo idėjos greitai pereina prie rekomendacijų – iškelia pagrindines visuotines vertybes (kylančias iš savitarpiškumo normos), kurioms galėtų pritarti visi žmonės, o nuo jų – prie susitarimo dėl oficialiai įtvirtintinų visuotinių teisių ir įsipareigojimų. Tai, žinoma, būdinga tarptautinių komisijų diskurso reakcija, nes iš jų paprastai laukiama konkrečių politinių pasiūlymų.

Bet šiuo atveju gana aiški problema ta, kad jų visuotinėmis ir pamatinėmis laikomos bei siūlomos „kaimynystės vertybės" – „pagarba gyvybei, laisvė, teisingumas ir lygybė, savitarpio pagarba, atjauta ir dorumas" – atrodo blankios ir niekuo neišsiskiriančios, kol nėra taikomos tam tikroje situacijoje, o tuomet jos dažnai susiskaido, konkrečioje veiklos terpėje įgyja moralinio sudėtingumo ir todėl praranda visuotinio susisaistymo savybes.

2 skyriuje įsitikinome, jog sudėtingas visuotinumo klausimas nėra nutolęs nuo globalinės modernybės uždavinių, ir prie jo dar grįšime vėliau. Tačiau, mano nuomone, komisijos pranešime perėjimas prie šitokio pobūdžio etinio diskurso, šiaip ar taip, yra pernelyg skubotas. Verčiau sutelktume dėmesį į ankstesnius kultūros sampratos, įsivaizdavimo ir nuostatos klausimus. Kaip žmonės turėtų *įsivaizduoti* save priklausančius globalinei kaimynystei? Štai šią problemą aš ir norėčiau pagvildenti: ką reiškia išsiugdyti globalinį tapatumą, mąstyti ar elgtis kaip „pasaulio piliečiui" – tiesiogine prasme kaip „kosmopolitui"?

Pirmiausia aš paklausiu, kas yra kosmopolitas ir ar išties geriausia aptarti globalinį priklausomumą, ypač kreipdamas dėmesį į tai, kokias ideologines konotacijas šis terminas įgijo. Antra, peržvelgęs kai kuriuos įrodinėjimus, deteritorizaciją siejančius su kosmopolitinės nuostatos ugdymu, aš siūlysiu į kosmopolitizmą žiūrėti kaip į kultūrinę iniciatyvą, turinčią veikti itin nepalankioje institucinėje terpėje. Jei kosmopolitinė nuostata gali turėti kokios nors naudos sprendžiant globalines problemas, ji turi būti ugdoma pasaulyje, kuriame nėra ir ilgai nebus jokių galinčių ją puoselėti stiprių oficialių, centralizuotų globalinių politinių institucijų.

KOSMOPOLITIZMAS: IDĖJA, IDEOLOGIJA, IDEALAS

Idėja: kosmopolitizmas kaip kultūrinė nuostata

Žodžio „kosmopolitas" etimologija gana aiški: jis kilęs iš graikų kalbos žodžių *kosmos,* „pasaulis", ir *polis,* „miestas". Štai kodėl kosmopolitas yra pasaulio pilietis. Tačiau pilietybės idėja globalizacijos konteksto palaikomoje politikos srityje, be abejo, turi specifinių prasmių. Diskurse, siekiančiame net Kanto tarptautinės politikos mintį, labiausiai iškeliama peržengiančių nacionalinės valstybės politiką demokratinių formų ir politinių institucijų galimybė (Held 1992, 1995). Tačiau aš norėčiau laikytis požiū-

rio į kosmopolitą kaip, žinoma, į kultūros asmenybę: *Oxford Encyclopedic English Dictionary* greta šio žodžio apibrėžimo prideda ir reikšmę būti „laisvam nuo nacionalinių ribotumų bei prietarų" – tai jau arčiau manosios sampratos. Būti „pasaulio piliečiu", mano supratimu, reiškia laikytis kultūrinės nuostatos, kuri nesitenkina betarpiškos vietovės reikalais, o pripažįsta globalinį priklausomumą, įtrauktumą bei atsakingumą ir tuos platesnius reikalus gali įpinti į kasdienę veiklą. Šitokia nuostata yra išankstinė sąlyga kompetentingai savo „gyvenimo būdu dalyvauti" globaliniame valdyme. Ulfas Hannerzas, apibūdindamas kosmopolitizmą, sako, jog tai „perspektyva, nusiteikimas ar ... būdas rasti prasmę" (Hannerz 1990: 238).

Hannerzo svarstymai ypač įdomūs tuo, kad jis pateikia skvarbias ir subtilias įžvalgas į kosmopolitišką asmenybę suvokdamas ją kaip tam tikrą „idealų tipą" ir sykiu netiesiogiai atskleisdamas kai kurias su šia idėja susijusias problemas. Jis teigia, kad apskritai žmonės susisieja su globalizacijos procesu dviem būdais: „esama kosmopolitų ir esama vietos gyventojų" (1990: 237). Pasak jo, „vietos gyventojai" yra žmonės, kurių kultūrinė perspektyva neperžengia kultūrinės vietovės akiračio, o kosmopolitai –„laisvi kaip paukščiai", „keliaujantys po pasaulį" ir „linkę pasinerti į kitas kultūras" (1990: 240–241). Tad, anot Hannerzo, kosmopolitizmas, kaip kultūrinė perspektyva, yra „pirmiausia ... noras įsitraukti į Kitoniškumą. Tai atvira intelektualinė ir estetinė pozicija įvairios kultūrinės patirties atžvilgiu, tai ne vienodumo, o skirtingumų paieška" (p. 239).

Hannerzas tikruosius kosmopolitus atskiria nuo kitų pasauliniu mastu mobilių žmonių grupių – turistų, išeivių, tremtinių, tarptautinių firmų darbuotojų, darbo migrantų – pagal tai, ar jų pagrindinė kultūrinė nuostata yra kosmopolitinė. Jis išsiaiškino, jog daugumos ne. Turistams nerūpi pasinerti į kultūrinį Kitoniškumą, jie tiesiog nori „priedo prie namų": „Ispanijoje priedas prie namų yra saulė, Indijoje – tarnai, Afrikoje – drambliai ir tigrai" (p. 241).[1] Panašiai ir dauguma darbo migrantų netampa kosmopolitais: „jiems išvykimas idealiu atveju yra namai ir didesnės pajamos; dažnai domėjimasis kita kultūra – tai ne papildomos lengvatos, o būtina kaina, ir pageidautina ją mokėti kuo mažesnę" (p. 243). Kitos apklaustos grupės, jo nuomone, nedaug kuo skyrėsi: išeiviai paprastai nori „namų ir saugumo", pasauliniu mastu mobilūs tarptautinių kompanijų darbuotojai (paprastai iš Vakarų Europos ir Šiaurės Amerikos) keliaudami užsisklendžia savo krašto kultūroje ir šitaip „iš esmės lieka metropolijos vietiniai gyventojai, užuot tapę kosmopolitais" (p. 245).

Tad kosmopolitai, atitinkantys Hannerzo apibrėžimą, pasirodo esą labai reti paukščiai. Jis, žinoma, rašo taip, tarsi jie būtų reikšminga grupė, kuriai globalizacijos procese tenka ypatingas kultūrinis vaidmuo. Tačiau jis savaip užsimena, kad nors jo apklaustose grupėse kai kuriems išskirtiniams asmenims gal ir būdinga ši nuostata, didžiumai mūsų – tikriausiai ne.[2] Jeigu kalbama apie tikrus šios ypatingos kultūrinės orientacijos atvejus, tai gali būti tiesa. Hannerzo antropologinis žvilgsnis naudingas tuo, kad mums primena, jog vien padidėjusio mobilumo, kurį skatina globalizacijos procesas, savaime dar nepakanka kosmopolitinei nuostatai atsirasti. Prie šios problemos dar grįšime vėliau.

Tačiau kol kas mums labiau rūpi išsiaiškinti, kokie yra kosmopolitinei nuostatai kaip *idealui* keliami reikalavimai – kokia turi būti kultūrinė pasaulėžiūra, deranti kompetentingam moraliniam „globalinės kaimynystės" veikėjui. Ar Hannerzo kosmopolitas juos atitinka? Deja, ne. Dėl dviejų priežasčių.

Pirmiausia dėl to, kad jo apibūdinama perspektyva yra tik *dalis* būtinų sąlygų. Kosmopolitai, be abejo, turi būti laisvi nuo siaurų savo krašto kultūros varžtų bei prietarų, atviri globalinių kultūrų įvairovei ir nusiteikę suprasti kitų kultūrinę perspektyvą. Tačiau svarbiau turbūt yra tai, kad jie privalo išsiugdyti platesnių kultūrinių *įsipareigojimų* jausmą ir suvokti gyveną pasaulyje kaip visumoje, kuriame tiek Anthony Giddenso (1991), tiek Ulricho Becko (1992, 1996) požiūriu jau *nebėra kitų* – ypač todėl, kad dėl išplitusios grėsmės aplinkai reikia keisti gyvenimo būdą. Tad kultūros atžvilgiu būti laisvam kaip paukščiui nėra privalumas. Hannerzo aprašytasis žavėjimasis kultūriniais skirtumais *gali* skatinti etinę globalinės atsakomybės nuostatą, bet gali ir neskatinti. Galbūt išsiugdytas kosmopolitų „platesnis vaizdas" ir verčia juos būti atsakingesniais pasaulio piliečiais, kurie jaučiasi, kaip kartą pasakė Sartre'as, „*embarqué*" – visi esą toje pačioje valtyje. Tačiau jiems lygiai taip pat gali patikti tiesiog nuolat keliauti, tenkinti naujų kultūrinių patirčių poreikį, išliekant, kaip sako Hannerzas, niekuo neįsipareigojusiems; „Visą laiką [žinant], kur yra atsarginis išėjimas" (Hannerz 1990: 240).

Antroji priežastis, dėl kurios Hannerzo kosmopolitinis idealus tipas neatitinka moralinio kultūrinio idealo, yra jo (Hannerzas aiškiai rašo „jo", ne „jos") gabenamo ideologinio bagažo kiekis. Vėliau įsitikinsime, kad šiuo atžvilgiu svarbiausias yra polinkis menkinti vietinę patirtį, numanomas jau iš Hannerzo nustatytos dualizmo struktūros. Tad apžvelkime kai kurias nelemtas ideologines kanotacijas, kurias įgijo kosmopolito sąvoka.

Ideologija: kosmopolitams teikiamas pranašumas prieš vietos gyventojus

Kad būtų išvengta nesusipratimų, noriu iš pat pradžių pasakyti, jog šios ideologinės problemos nepriskirtinos konkrečiam Hannerzo aiškinimui, o yra bendri prasmės atspalviai, kuriuos įgijo kosmopolito idėja. Iš pradžių paminėsiu tik du iš tų atspalvių ir truputį daugiau laiko skirsiu trečiam – minčiai, kad „globalinei" patirčiai yra teikiamas pranašumas prieš „vietinę" patirtį.

Pirmoji nelemta šio žodžio konotacija yra ta, kad kosmopolitas yra *homme du monde* – „pasaulio žmogus", vyras. Čia aiškiai glūdi šališkumas lyties atžvilgiu: vyrai – juos priešpriešinant moterims – yra „pasaulio". Ispanų kalboje populiarus posakis, puikiai iliustruojantis tokį požiūrį: *Hombre en la calle, mujer en la casa* („vyras gatvėje" – plačiajame pasaulyje, „moteris namuose" – namų aplinkoje). Ir kad neliktų jokių abejonių dėl privalomo moterų nemobilumo, posakis užbaigiamas *con la pata quebrada!* („lūžusia koja!"). Pasak Janet Wolff, iš istorijos matyti, kad ne tik kelionės buvo patriarchato apibrėžtos – pačiai kelionių literatūrai ir metaforoms, vartojamoms platesnėje kultūros teorijoje, būdingas vyriškas šališkumas (Wolff 1993). Vadinasi, kosmopolito sąvoka turėtų būti „atitraukta" nuo to vidinio patriarchalinio diskursyvinio konteksto, kuris, anot Wolff, akivaizdus iš kelionių metaforų kultūros teorijoje („klajoklis", „vietovės žymėjimas"). Tiesą sakant, ši problema sykiu kelia platesnę ir rimtesnę problemą apie moterų „sekvestravimą" vakarietiškoje pilietybės sampratoje nuo graikų – miestų valstybių iki pat Habermaso visuomeninės srities (Benhabib 1992; Fraser 1987).

Antra, kyla įtarimas, kad kosmopolito asmenybė (tiesiogine ir simboline prasme) yra vakarietiška asmenybė. Šį kaltinimą galima pateikti dviem lygmenimis. Akivaizdžiausias yra tiesioginio etnocentrizmo įspūdis: Doreenos Massey žodžiais tariant, kosmopolitizmo, kaip ir globalizacijos, idėja yra „daugiausia baltųjų/pirmojo pasaulio požiūris" (Massey 1994: 165). Dažniausiai vakariečiai tampa keliautojais – savo noru, o ne kaip pabėgėliai. Pirmojo pasaulio gyventojai paprastai siunčia faksus ir naudojasi internetu. 4 skyriuje kėlėme šį bendrą klausimą apie visuotinį deteritorizacijos idėjos taikomumą. Čia pridursime, jog galima patikslinti kosmopolitinę nuostatą, kad ji neatrodytų esanti vien Vakarų kultūros savybė. Nors Hannerzas iš tiesų linkęs trečiojo pasaulio kultūras nusakyti kaip priklausančias

išskirtojo lokalistinio dualizmo poliui, sykiu jis išsako svarbią mintį, kad „transnacionalinės“ Vakarų kultūros *taip pat* negali būti laikomas išties kosmopolitiškomis, nes pasaulio mastu jos paprastai pasireiškia kaip „vakarietiški kultūriniai anklavai“ (Hannerz 1990: 245). Todėl šiuo požiūriu atvirumas pasauliui yra itin nesuderinamas su savimyliška vakarietiška globaline hegemonija. O teisingai suprantama kosmopolitinė nuostata kultūros požiūriu nėra kažkoks priedas, prisegamas prie vakarietiškos „technologinės globalizacijos“. Vadinasi, atrodytų, jog šiuo lygmeniu ideologinę giją, siejančią kosmopolitizmą su Vakarais, galima palyginti nesunkiai nutraukti.

Tačiau kitu lygmeniu šis klausimas gali tapti sudėtingesnis. Šios idėjos atžvilgiu galimas „pokolonijinis įtarimas“ – nuojauta, kad vakarietiškas kosmopolitizmas yra įaugęs į vakarietišką „kosmologiją“. Kitaip tariant, kad pati pasaulio piliečio idėja neišvengiamai atkartoja giliai įsišaknijusią intelektualinę ir etinę Vakarų „pasaulėžiūrą“: jų epistemologines, ontologines ir normatyvines prielaidas – Cornelijaus Castoriadiso žodžiais tariant, pagrindines „socialines įsivaizduojamas reikšmes“ (Castoriadis 1987). Laikantis šitokios kritikos, galima imti skeptiškai žiūrėti į pagrindines kosmopolitinės nuostatos prielaidas – tiek į jos „visuotinančias“, tiek į „pliuralizuojančias“ reikšmes, – kaip į kažkokį abejotiną Europos Švietiamojo amžiaus paveldą, kurį kritikuoja Johnas Gray'us (2 skyrius). O tai, aišku, vėl iškelia – tik kitu lygmeniu – visą modernybės ryšio su Vakarais klausimą, kurį aptarėme 3 skyriuje, pasitelkę Serge'o Latouche'o kritiką. Tačiau čia aš neketinu laikytis tokios linijos, nes nemanau, kad mums rūpimą praktinę kultūrinę – etinę nuostatą kaip nors galėtų sukompromituoti jos kilmė vakarietiškoje mąstysenoje. Tokiu pat mastu, kokiu modernybės būvis yra taikytinas globaliai (2 skyrius), nors patiriamas skirtinguose istoriniuose „perėjimo“ kontekstuose („globaliosios modernybės“), kosmopolitizmas, mano manymu, gali būti reabilituotas kaip visur taikytina kultūrinė pozicija.

Tačiau apie trečiąją ideologinę mano abejonę dėl kosmopolito sąvokos reikia plačiau pakalbėti. Tai lokalinės kultūrinės patirties ir praktikos menkinimo ar bent antraeiliškumo klausimas. Iš pažiūros tai matyti iš natūralios „kosmopolito“ sąsajos su tam tikru socialiniu pranašumu – tai turinčio galimybių pakilti aukščiau smulkių, kasdienių rūpesčių kultūrinio elito jausena. Pavyzdžiui, pabrėžiamas kosmopolito (kaip apibendrinto „metropolijos gyventojo“) ir „provincialo“ skirtumas. Tai iš tikrųjų puikiausias pavyzdys, rodantis ideologinę šios dvinarės priešpriešos įtaigą. Taigi

nenuostabu, kad kosmopolitus kaip idealią grupę formaliai priešpriešinant „vietos“ gyventojams, pastarieji nukenčia. Šitoks priešinimas ryškus Hannerzo traktuotėje ar klasikinėje, Roberto Mertono (Merton 1986) atliktoje Amerikos mažų miestelių studijoje, kuria Hannerzas kai kuriais atžvilgiais seka. Tokio pobūdžio dualizmo problema yra ta, kad jis beveik neišvengiamai sumenkina vietinę patirtį bei praktiką, primesdamas jai tam tikrą ribotumą, neinformuotumą, platesnio žvilgsnio stoką ir panašiai. Čia galime prisiminti (3 skyrius) Marxo kosmopolitinį/modernų/miestišką šališkumą ir *Komunistų partijos manifeste* išreikštą garsųjį jo pasakymą – „kaimo gyvenimo idiotizmas“ (Marx and Engels 1969: 53; *42)*. Dar problemiškiau yra tai, kad šis kultūrinis skirtumas gali pereiti į *etinį* skirtumą – kosmopolitui imamas teikti tam tikras moralinis pranašumas prieš vietinį gyventoją vien dėl to, kad jis mobilesnis, labiau įgudęs naudotis komunikacijos priemonėmis ir taip toliau. Tai mus gali pastūmėti prie abejotinos išvados, esą socialiniai ir ekonominiai privalumai ugdo pranašesnius moralės atžvilgiu veikėjus.

Jei tai būtų vien konotacijos ar dvinarės priešpriešos logikos problema, ją būtų galima išspręsti, ir kosmopolito kategorija vėl būtų išgelbėta. Viena vertus, kultūrinio atvirumo prasmę galėtume gana lengvai atriboti nuo kultūrinio elitizmo konotacijų ir sukurti „demokratiškesnę“ prasmę, grindžiamą, tarkime, plačiomis galimybėmis naudotis globalizuojančia informacine patirtimi, mūsų aptarta 5 skyriuje. Antra vertus, galime liautis mąstę antagonistinėmis dvinarėmis priešpriešomis ir pasistengti kosmopolitišką nuostatą suvokti taip, kad ji apimtų ir lokalinę perspektyvą. Šitokios krypties šalininkas aš čia ir būsiu. Tačiau pirmiausia mums reikėtų į šį klausimą labiau įsigilinti. Nes čia gal svarbu ne tik dvinarystės poveikis. Galbūt tarp lokalizmo ir kosmopolitizmo perspektyvų ir *interesų* esama tikros kultūrinės politinės įtampos.

Apie tokią galimybę kalbama įdomioje Johno Vidalo esė apie aplinkosaugos politiką. Vidalas teigia, kad aplinkosaugos judėjimo politika dviprasmiškai pasiskirsto tarp „dviejų pagrindinių mūsų amžiaus principų“: „lokalizmo ir globalizmo“. Pasak jo, lokalizmas pasireiškia paskutiniame XX a. dešimtmetyje pagausėjusiais masiniais politiniais judėjimais, protestuojančiais prieš jo vadinamą „atokumą“, kai vietovėms projektus ar politinius sprendimus primetančios jėgos – nesvarbu, valstybės, transnacionalinės kompanijos ar pasaulinės institucijos, pavyzdžiui, VSDTP (Visuotinis susitarimas dėl tarifų ir prekybos), PPO (Pasaulinė prekybos organizacija)

bei TVF (Tarptautinis valiutos fondas) – yra toli nuo vietos gyventojų norų bei interesų ir jiems nejautrios. Tad Vidalas į lokalizmo perspektyvą įtraukia Trečiojo pasaulio kovas, pavyzdžiui, Nigerijoje vykstančių ogonių tautelės kova su jų žemę teršiančia „Shell", išsivysčiusiame pasaulyje stiprėjančiais vietiniais protestais prieš centralizuoto planavimo sprendimus – kelių tiesimą, atvirąją kasybą, žemės sklypų skyrimą naujiems prekybos centrams bei parduotuvių rajonams statyti ir taip toliau. Jo manymu, šiai perspektyvai būdinga tai, kad ji susijusi ir su Pirmuoju, ir su Trečiuoju pasauliu: „Kai indėnui hopiui iš Arizonos aplankius Pietų Velso šachtininkus plojama už tai, kad pavadino juos „vietos žmonėmis", kurie turėtų „sukilti ir susigrąžinti užgrobtas žemes", ir kai greitkeliuose protestuojančių benamių, bedarbių, „gentys" plačiai tapatinasi su Meksikos zapatistais ar atstumtais Brazilijos amerindėnais, tuomet tikrai kažkas vyksta" (Vidal 1995: 57). Tad pagrindinis lokalizmo, kaip po pasaulį pasklidusios kultūrinės politinės perspektyvos, principas yra toks – kuo labiau didinti vietinę autonomiją ir vietinės aplinkos apsaugą, sykiu išlaikant savitus „gyvenimo būdus".

Globalizmas, priešingai, yra „hipnotinis ir labai viliojantis" principas, „siūlantis visas Mamonos gėrybes": „Taigi saugiose transnacionalinių korporacijų ir politinio bei ekonominio elito rankose globalizmas siūlo mokslo laimėjimus, naujausias genetikos ir kompiuterių gėrybes, žavias panacėjas pagal visuomenės naujausius populiarius šūkius ... ir žinias pasaulinėmis kalbomis apie savitarpio priklausomumą, sąveiką, beribę komunikaciją ir visuotinius sprendimus" (p. 58). Įdomiausia, kad „globalizmas" čia suprantamas ne kaip įprastinių įtariamųjų – godžių transnacionalinių korporacijų ar nacionalinių valstybių, linkusių į didžiulį centralizuotą planavimą, – ideologija. Vidalas teigia, jog tokia perspektyva suviliojo ir aplinkosaugos judėjimą.[3] Anot jo, principas „galvok globaliai, veik lokaliai" yra ne dialektinė strategija, o veikiau „paradoksali mantra". Aplinkosaugininkai, iškeldami bendruomeninę veiklą ir panašiai, stengiasi aprėpti lokalistinę perspektyvą, tačiau, nepaisant to, visuminio aplinkosaugos judėjimo tendencija yra stiprinti globalistinę perspektyvą. Vis galingesnio ekologinio globalizmo interesai – rūpinimasis „visa žeme", kuris remiasi pasiturinčio Pirmojo pasaulio nerimu dėl savo gyvenimo būdo, – dažnai užgožia vietos interesus ir veiklą: tarkime, inuitų bendruomenėms uždraudžiama gaudyti banginius, o kinams neleidžiama naudotis chlorofluormetaną išskiriančiais šaldytuvais. Taip „san tautelės žmonės gali būti išvaromi iš Kalahario, kur jie

gyveno tūkstančius metų, nes Botsvanos vyriausybė juos laiko pernelyg pavojingais trapiai ekosistemai“ (Vidal 1995: 60).

Vidalas „Greenpeace“, turbūt sėkmingiausią veikiančią tarptautinę aplinkosaugos grupę, netgi apibūdina kaip „transnacionalinę korporaciją, tik kitu pavadinimu“. Šitaip gana provokuojamai sakydamas, jis turi galvoje, kad, nepaisant „Greenpeace“ aplinkosaugininkų skelbiamo (kone pagrindinio) tikslo viešai kariauti su transnacionalinės pramonės tarša, jie laikosi savo priešų kai kurių globalistinių įsitikinimų ir panašiai veikia. „Žalieji“ pasitelkia „didįjį mokslą“ nusakyti aplinkosaugos uždaviniams globaliniu požiūriu, o ne lokaliniu; nekreipdami dėmesio į kultūros atžvilgiu jautrų kontekstą, jie „visiškai kliaujasi globalizmu, skleisdami savo žinias, ir išlaiko atsainius nutolusius santykius su konkrečiomis vietovėmis, kai įžengia į besivystančias šalis ... neturėdami mandato ten pasilikti ir padėti tenykščiams ginti teises dėl jų veiksmų padarinių“ (1995: 61).

Vidalas, be abejo, gerokai perdeda polemikos vardan, bet ir nurodo galimą svarbų interesų susikirtimą. Jeigu aplinkosaugos srityje kosmopolitiška nuostata reiškiasi tiesiog kaip „globalizmo forma“, – pasitelkiant Marjorie Ferguson (1992: 82) vadinamąjį „globalizacijos mitą“ apie „žemės planetos gelbėjimą“,̇ – tuomet aišku, kaip tai gali kirstis su lokalizmo interesais. Nes, Lasho ir Urry'o (1994: 305) žodžiais, daugumai žmonių „aplinka yra jų vietovė“, tad jų galbūt neįtikintum, jog pirmenybę reikia teikti platesniems (ir patirties atžvilgiu „tolimiems“) reikalams. Šitaip yra ne tik akivaizdžiausiais atvejais, kai tiesiogiai susikerta vietinės veiklos interesai (galbūt nulemti neabejotinų tradicijų ar tiesioginių ekonominių materialinių poreikių) ir neigiami globaliniai padariniai: kūrenimas anglimis, rūgštūs lietūs, visuotinis atšilimas ar nykstančių žuvų rūšių gaudymas, kaip tai buvo prie Galapagų salų. Tai pasakytina ir apie keblesnius kultūrinius politinius atvejus, kai ir lokaliniu, ir globaliniu lygmeniu reiškiasi skirtingų *tipų* aplinkosauginiai interesai: vadinamoji „rudoji darbotvarkė“, pagal kurią gerinama užteršta ir perpildyta Trečiojo pasaulio *favelas* aplinka, priešpriešinama būdingam „žaliųjų“ rūpinimusi „globalinėmis bendrybėmis“, pavyzdžiui, Amazonės atogrąžų miškų išsaugojimu. Kadangi aplinkosaugos problemų priežastingumas yra toks sudėtingas ir diskutuotinas (Goldblatt 1996; Yearley 1996), visiškai neaišku, ar sprendžiant aplinkosaugos problemas kišimusi, kurio reikia imtis globaliniu mastu, jam galima teikti pirmenybę prieš vietinius papročius ir tradicinės „ekokultūros“ (Dyer 1993) per šimtus metų sukauptas žinias apie aplinkos išsaugojimą.

Visi šie svarstymai vėl mus grąžina prie problemų, kaip kosmopolitinę nuostatą suderinti su politiniu ir moraliniu *visuotinumu*. Šį klausimą plačiau traktuodami, trumpai apsvarstykime Nicholaso Garnhamo išsakytą požiūrį į politinės pilietybės ir viešosios srities idėjas jų globaliame kontekste. Garnhamas šiuos klausimus aiškiai susieja su visuotinių politinių sprendimų būtinumu. Jis klausia: „Kaip mes turime save suvokti – kaip pasaulio, kaip nacionalinės valstybės ar dar kokio darinio piliečius?" (Garnham 1992: 368). Jis visiškai neabejoja, kad atsižvelgiant į globalinės rinkos jėgas ir kitus globalinių interesų reikalus reikėtų laikytis pirmojo požiūrio:

> Žodžiu, užduotis – sukurti demokratinės atskaitomybės sistemas, integruotas į informacines atitinkamo masto sistemas, užimančias tą pačią socialinę erdvę, kuriai ekonominiai ir politiniai sprendimai gali daryti poveikį. Jei poveikis yra visuotinis, tuomet ir politinės, ir informacinės sistemos turi būti visuotinės. Jeigu iškilusi problema – patinka mums tai ar ne –mus visus veikia, tuomet gali būti tik vienintelė racionaliai nustatyta intervencinės politikos veikimo kryptis. Dėl krypties turi būti sutarta arba ji turi būti daugumos ar mažumos primesta. Jei rinkos jėgos yra globalinės, tai ir visokia veiksminga politinė reakcija turi būti globalinė... Tas pat primygtinai taikytina ir branduolinio ginklo bei aplinkosaugos klausimams (1992: 371–372).

Tai kategoriškas politinis ir kultūrinis visuotinumas: globalinėms problemoms reikia globalinių sprendimų, siejančių mus visus. Garnhamo argumento prasmė ta, kad „globalinę viešąją sritį" turėtų sudaryti lygiagrečios globalinės informacinės ir politinės institucijos, kurių funkcija būtų informuoti, kitaip tariant, kultūros atžvilgiu suteikti galią globalinei visuomenei, o jos kolektyvinę valią įteisinti institucijomis. Toje aplinkoje, kurioje ryškus korporacinių ir politinių veikėjų nuolatinis kišimasis savo šališkų interesų vardan – kapitalo kaupimo ar siaurų vietinių reikalų vardan, kuriuos įgyvendina pavienės nacionalinės valstybės, – globalinė visuomeninės srities funkcija būtų šiuos veiksmus padaryti demokratiškai atsakingus visuotinei „globalinės bendruomenės" valdymo formai.

Atsižvelgiant į daugelį mums iškilusių neatidėliotinų globalinių problemų, Garnhamo argumentas gali atrodyti tikėtinas. Tačiau, kaip ir jis pripažįsta, visuotinumas sulaukė daug kritikos iš šiuolaikinio socialinio politinio ir ypač kultūros teorizavimo atstovų. Garnhamas nepritaria įvairiems „pliuralizmams" – postmoderniems „skirtingumo" garbinimams ar feminisčių tvirtinimams apie visuotinio racionalumo šališkumą lyties atžvilgiu, eurocentrizmo kritikai postkolonijinėje teorijoje bei individualizuotiems politinių filosofų komunitarų argumentams. Jis tvirčiausiai nusistatęs prieš,

jo supratimu, politiškai paralyžiuojantį kultūrinį reliatyvizmą, kurį ir kildina tokios pliuralistinės pozicijos. Gnoseologiniai (kai kurių) pliuralistų skrupulai – dvejonės dėl galimybės sulyginti kultūrinius diskursus, svarstymai, ar įmanomas universalus diskurso racionalumas – veda jį iš kantrybės. Jis teigia, jog atsižvelgiant į situaciją, kurioje ekonominės ir politinės valdžios globalinės galios sistemos lemia dideles mūsų gyvenimo sritis ir žadina bendrą suinteresuotumą išsilaisvinti – ar galiausiai tiesiog kaip rūšiai išlikti, – reikia „dėl universalaus racionalumo eiti paskališkų lažybų“ (1992: 370).

Taigi, Garnhamo įsitikinimu, mums nevalia imtis radikalaus pliuralizmo – „utopiško ir romantiško skirtybės ieškojimo jos pačios vardan“ (1992: 375), – kai mūsų bendri – visuotiniai – žmonių interesai yra tokie svarbūs, tokie primygtiniai. Nors ir galima prijausti Garnhamo nepakantumui paprastoms kultūrinio reliatyvizmo formoms, atsiradusioms įkandin postmodernizmo, toks ryžtingas, vienpusis jo propaguojamas visuotinumas taip pat neatrodo itin patrauklus. Taip yra dėl to, kad mūsų aptartieji argumentai įtaigauja, jog pliuralizmo problemą kildina ne madingos reliatyvistinės teorijos, o tikras išgyvenamos patirties pliuralumas, aptinkamas į globalinę visumą susijusiose vietinėse situacijose. Žmonėms tiesiog būdinga įvairios kultūrinės perspektyvos ir kultūriniai politiniai interesai, kylantys iš jų vietovių ir nesusiję su jokiais visuotiniais žmonių interesais. Mes neturime viršesnių moralinių kriterijų, kurie leistų nustatyti tokių interesų hierarhiją, pirmenybę teikiant globaliniams interesams, nei veiksmingų politinių institucinių mechanizmų, kurie tokią hierarchiją įteisintų politinėje praktikoje. Globalinio valdymo komisija pripažįsta, jog tokių kriterijų nėra, todėl pasaulinio masto klausimus reikia spręsti plėtojant kultūrinį globalių ir vietinių interesų dialogą.

Įdomu palyginti Garnhamo visuotinumą su Johno Gray'aus tokiu pat įtaigiu antivisuotinumu (2 skyrius), kuris gina kultūrinį skirtingumą, ko gero, erzinantį kosmopolitinius politikus. Dėl Gray'aus požiūrio aš teigiau, jog esama ir „gerų“, ir „blogų“ visuotinumų. Blogosios formos būtų tos, kurios pavienius kultūrinius politinius interesus pateikia kaip bendrus, o žmonių vertybėse įžiūrimos gėrybinės formos yra tos, kurios *gali* – per dialogą, per esminį hermeneutinį susitarimą – būti pripažintos naudingos įvairioms skirtingų kultūrų aplinkoms ir vietiniams interesams. Taigi Garnhamo visuotinumas aiškiai nepriskirtinas „blogajai“ kategorijai, tačiau jam, matyt, stinga kultūrinio pliuralizmo, kuris jo nuorodas į konsensą darytų

įtikimesnės ir paskatintų atšaukti užuominas apie „priverstinę“, „racionalią“ veiksmų kryptį. Kosmopolitiška kultūrinė nuostata negali atmesti pliuralizmo dėl racionaliai nustatytų visuotinių žmogaus interesų reikalavimų. Kosmopolitiški žmonės tuo pat metu turi būti ir universalistai, *ir* pliuralistai.

Idealas: kosmopolitizmas kaip „etinis glokalizmas“

Jeigu mes pakankamai atsižvelgiame į visas problemines kosmopolitizmo konotacijas, manau, jį galima reabilituoti neelitinėmis, neetnocentrėmis, nepatriarchalinėmis ir ne „globalistinėmis“ prasmėmis kaip tokią kultūrinę nuostatą, kurią turėtų ugdyti žmonės, gyvenantys globalizuotame pasaulyje.

Apibendrinant galima pasakyti, jog kosmopolitui pirmiausia reikia aktyvios nuovokos, kad priklauso platesniam pasauliui, kad geba patirti „nutolusį tapatumą“: tokį tapatumą, kuris neapsiriboja vien betarpiška vietove, bet įtraukia ir visiems mums, žmonėms būtybėms, būdingo bendrumo, visiems gresiančių bei atsirandančių galimybių ir savitarpio atsakingumo pajautą. Tiksliau sakant, galime suvokti skirtumą tarp vietinės „nimbizmo“ etikos – dėmesio savo tiesioginei aplinkai ir abejingumo kitiems – ir visuotinio aplinkosaugos rūpesčio etikos. Vadinasi, svarbiausia kosmopolitizmo savybė yra skvarbi įžvalga, jog globalizuotas pasaulis yra toks, kuriame „nėra kitų“.

Tačiau tuomet antras būtinas patikslinimas kreiptų kone į priešingą sampratą – tai įsisąmoninimas, jog pasaulis susideda iš *daugelio* kultūrinių kitoniškumų. Tuo aš noriu pasakyti, jog kosmopolitas turi suvokti teisėtą kultūrų pliuralizmą ir atvirumą kultūriniams skirtingumams. Ir šis įsisąmoninimas turi būti refleksyvus – žmonės turi nebijoti suabejoti savo *pačių* kultūrinėmis nuostatomis, mitais ir panašiais dalykais (kuriuos šiaip gal būtume linkę laikyti „visuotiniais“). Tad svarbu, kad dvi tos nuostatos dalys būtų suvokiamos ne kaip antitezinės ir antagonistinės, o kaip viena kitą reguliuojančios ir todėl mus nuteikiančios *nesiliaujančiam dialogui* tiek mumyse pačiuose, tiek su mums tolimų kultūrų žmonėmis.

Turime pripažinti pavojų, kad šis refleksyvumas gali pereiti į gryną reliatyvizmą, „postmodernųjį kosmopolitizmą“, į kurį taip įtariai žiūri Garn-

hamas. Atsižvelgiant į įvairias kultūrines perspektyvas, galima paklusti gana supaprastintai ir apgaulingai logikai, kad jeigu visos vertybės yra sąlyginai „vietinės", vadinasi, vertybių apskritai nėra. Nesunku įžvelgti, kaip tokią logiką pasitelkęs kosmopolitas gali atsižadėti įsipareigojimų ir, kaip sako Hannerzas, būti kultūrinis diletantas ir skeptikas. Bet mes neturime nukrypti į tokį antipagrindiškumą ir jo pasekmes. Pavyzdžiui, Giddensas, sekdamas Oakeshottu (1991), kosmopolitišką elgseną apibūdina kaip „pilietinio bendravimo" formą, kaip lygių, gerbiančių vienas kito savarankiškumą žmonių „protingus santykius". Jis sako:

> Kosmopolitinio požiūrio atstovas neteigs, kad visos vertybės yra lygiavertės, o pabrėš pavienių žmonių bei grupių atsakomybę už jų išpažįstamas idėjas ir už jų atliekamą veiklą. Kosmopolitas neišsižada įsipareigojimų – kaip, tarkime, diletantas, – bet geba aiškiai išreikšti tų įsipareigojimų pobūdį ir įvertinti jų reikšmę tiems, kurių vertybės kitokios (Giddens 1994: 130).

Truputį kitais žodžiais galėtume pasakyti, kad kosmopolitas nėra idealus tipas, kuris priešpriešina vietos gyventojui. Jis geba gyventi – etikos ir kultūros požiūriu – *tuo pat metu tiek globaliniame, tiek lokaliniame* kontekste. Kosmopolitai geba pripažinti ir vertinti savo pačių kultūrines nuostatas ir kaip lygus su lygiais tartis su kitais savarankiškais vietos gyventojais. Bet jie sykiu gali suvokti tolimas ir ilgalaikes veiksmų pasekmes už vietovės ribų, pripažinti bendrus globalinius interesus, moka užmegzti protingą dialogą su kitais žmonėmis, kurių skirtingos nuomonės, kaip tuos interesus paremti.

Šios dvipusės kultūrinės nuostatos tekstūrą galima geriau suvokti ne per „globalizacijos", o per „glokalizacijos" idėją, kurią ypač išplėtojo Rolandas Robertsonas. Terminą „glokalizacija" Robertsonas paėmė iš japonų verslo diskurso, kur jis reiškia „mikrorinkodaros" strategiją – „prekių paruošimą bei reklamavimą ir vis labiau diferencijuotų vietinių ir atskirų rinkų aptarnavimą globaliniu ar beveik globaliniu mastu" (Robertson 1995: 28). Robertsonas, žinoma, pripažįsta visas problemas, susijusias su tuo diskursyviu kontekstu, iš kurio šis terminas atsirado, bet vis vien laiko jį naudingu paryškinti vieną pagrindinių jo paties požiūrio į globalizacijos procesą temų. Tai įsitikinimas, jog lokalumas ir globalumas (arba jo vartosenoje „konkretumas ir visuotinumas") yra ne kultūrinės priešybės, o vienas į kitą „įsiskverbiantys" principai (1995: 30) – ir toks požiūris labai palankus mūsų kosmopolitizmo sampratai.

Šią idėją taikydami truputį plačiau, kosmopolitizmą galėtume suprasti kaip tam tikrą „etinį glokalizmą". Vieną šio termino teigiamą aspektą teikia jo rinkodaros kontekstas – juo bent atsižvelgiama į kultūrinio veiksnio principą. Gana apytikslis supratimas, kad „įvairovė parsiduoda" (Robertson 1995: 29), taip pat yra kultūrinė įžvalga ir drauge vienu žingsniu aplenkia homogenizacijos scenarijų (3 skyrius). Robertsono aiškinimu, terminas „glokalizacija" – japonų kalba dočakuka – kilęs iš dočaku ir reiškia „gyventi nuosavoje žemėje" (1995: 28). Čia glūdi mintis apie žemdirbystės technikos pritaikymą vietos sąlygoms. Šiuo atžvilgiu išreiškiama nemaža dalis to, kas turėtų rūpėti kosmopolitizmo etikai. Jei tai, ką mes 5 skyriuje sakėme apie vietinę žmogaus pasaulio sandarą, yra teisinga, tuomet reikėtų patikslinti, kuo platesni globaliniai įsipareigojimai yra svarbūs tam gyvenamam pasauliui. Negalime tikėtis, kad žmonės gyventų jiems tolimame, abstrakčiu virstančiame moraliniame akiratyje: kosmopolitinė etika gana tiesiogine, tačiau teigiama prasme yra „egocentriška".

Tai iliustruodami, trumpam grįžkime į ekologijos sritį ir aptarkime vaizdą, aprašytą viename *The Ecologist* numeryje, pasirodžiusiame 1992 metais Rio de Žaneire po vykusios viršūnių konferencijos gamtinės aplinkos ir plėtros klausimais. Šis žurnalas itin skeptiškai žiūri į visą „globalinio aplinkosaugos valdymo" projektą, turėtą mintyje konferencijos svarstymuose, jį suvokdamas kaip puikiausią pavyzdį to, ką Vidalas pavadintų „globalizmu". Tokio požiūrio lėkštumas *The Ecologist* iliustruojamas vienos nuotraukos aprašymu: nuotrauka buvo išspausdinta korporacijų finansuojamame „globalinės aplinkosaugos žurnale" *Tomorrow:*

> Nuotraukoje jauna šviesiaplaukė vakarietė manekenė maudymosi kostiumu stovi iki liemens įbridusi į saulės nutviekstą jūrą... Ji laiko apglėbusi didžiulį pripučiamą gaublį ...jos veidas užmerktomis akimis ir švelnia šypsena reiškia pasyvumą ir palaimą. Ji nufotografuota smakrą padėjusi ant Šiaurės ašigalio, o rankomis apsikabinusi Afriką, besistengianti parodyti meilę abstrakčiam „pasauliui", kuris su ja iš tikrųjų yra susijęs tik per neasmeninius mechanizmus ir specialistų aiškinimus (*The Ecologist* 1992: 182).

Straipsnyje šis vaizdas priešpriešinamas paveikslui moters, atstovaujančios Čipko judėjimui Indijoje – tai „kaimuose išplitęs judėjimas, pavadinimą gavęs iš hindi žodžio „apsikabinti", nes kaimiečiai tiesiogine prasme apsikabindavo medžius, neleisdami jų nukirsti" (1992: 195). Šio palyginimo esmė – priešpriešinti „bešaknį" neasmeninį jausmą, kurio pagal valdytojišką mentalitetą reikią pasauliui išgelbėti, itin konkretiems, asmeniams

moraliniams jausmams, „nužymintiems vietinius veiksmus aplinkai išsaugoti“ (1992: 195).

Čia reiškiamą *The Ecologist* poziciją – konkretizuotą, lokalistinę, griežtai antiadministracinę ir antivisuotinančią – galima suprasti tiesiog kaip romantinį antimodernizmą. Vaizduodami aplinką kaip iš esmės vietinių „parkų“ rinkinį, jie išties romantizuoja vietos grupių gebėjimą išlaikyti tam tikrą intuityvią aplinkos pusiausvyrą. Atsižvelgiant į sudėtingus globalizacijos tarpusavio saitus, tai nėra tikėtinas „lokalizmo“ galių aiškinimas.

Tačiau įdomiausia yra čia glūdinti moralinio politinio įsipareigojimo ir vietinės situacijos sąsaja. Įdomu palyginti jų paryškinamus „itin konkrečius, asmeninius moralinius jausmus“ su Zygmunto Baumano aiškiai neromantiška postmoderniosios moralinės situacijos analize. Sekdamas filosofu Hansu Jonasu, Baumanas sako:

> Moralė, mūsų paveldėta iš ikimoderniųjų laikų – vienintelė mūsų moralė, – yra artumo moralė, o tokia, deja, netinka visuomenėje, kur visa svarbi veikla atliekama per atstumą ... Turimos moralinės priemonės, [moderniai technologinei galiai] įgyti ir valdyti išlieka tokios pat, kokios buvo „namudinės pramonės“ laikais. Moralinė atsakomybė mus skatina rūpintis, kad vaikai būtų pavalgę, aprengti ir apauti, tačiau ji negali mums duoti praktinių patarimų, kai susiduriame su pribloškiančiais vaizdais nuniokotos, sausrų ir karščio nualintos mūsų planetos, kurią paveldės mūsų vaikai ir vaikų vaikai ir kurioje turės gyventi, patirdami tiesioginius ir netiesioginius kolektyvinio mūsų nerūpestingumo padarinius (Bauman 1993: 217–218).

The Ecologist aukštinamas Čipko judėjimo autentiškas moralines nuostatas Baumanas turbūt apibūdintų kaip anachronistinę „artumo moralę“. Tačiau abi pusės yra tos pat nuomonės apie tai, kaip žmonėms iš tikrųjų *išsiugdo* moralinis politinis atsidavimas. Nors mes neromantizuojame vietos bendruomeninių susitelkimų, tačiau galime įžiūrėti svarbų panašumą tarp apglėbusių medžius Čipko žmonių ir medžių viršūnių „genčių“, protestuojančių prieš Niuberio aplinkkelį. Nors nei vienas tų dviejų judėjimų neišreiškė negatyvaus lokalizmo, egocentrizmo ir abejingumo kitų „nimbizmui“, vis dėlto abu yra pavyzdžiai to, ką Baumanas vadina morale „su stipriomis, bet trumpomis rankomis“ (1993: 218). Abu judėjimus sutelkti jėgas paskatino artima rimta grėsmė. Tokie judėjimai reikšmingi išties ne dėl jų veiksmingumo, o dėl to, kad parodo, jog visiems rūpimi dalykai turi būti diegiami į kasdienę, vietinę patirtį ir žmonių „moralinį gyvenamą pasaulį“.

Pabrėžėme, jog kosmopolitai yra paprasti žmonėms. Jiems nebūdinga vienpusė nuostata imtis veiksmų labai konkrečiais klausimais, o tai būdinga „naujosioms gentims" (Maffesoli 1996; Melucci 1989), kurios gali būti, o gali ir nebūti kosmopolitinės. Tačiau kasdieniame gyvenime darydami sprendimus kosmopolitai nuolat turi jausti, jog platesnis pasaulis siejasi su jų vietos pasauliu ir atvirkščiai. Jie turi elgtis kaip „etiniai glokalistai".

KOSMOPOLITAI BE KOSMOPOLIO

Dabar skaitytojas gali visai pagrįstai paklausti, ar verta daryti šiuos visus kosmopolitiškos nuostatos tikslinimus ir apskritai ar pati idėja tik nėra ne kas kita kaip fariziejiškas siekis? Ar yra kokių nors ženklų, rodančių, kad tokia kultūrinė orientacija gali atsirasti?

Žinoma, yra daug priežasčių būti skeptiškam. Artėjant prie tūkstantmečių sandūros, atrodo, esama maža ženklų, kad stiprėtų globalinė *institucinė* parama kosmopolitizmui. Visoje knygoje mano mintis buvo ta, jog vargu ar globalizacijos procesas sukurs globalinę kultūrą kokia nors suvienyta institucine prasme. Tą pripažįsta ir Globalaus valdymo komisija. Nors Jungtinės Tautos mano turinčios atlikti nuolatinį vaidmenį globaliniame valdyme – dėl to ir rekomenduoja gana radikalias struktūrines reformas[4], – pranešime pripažįstama, jog šią instituciją „nuo pat pradžių pančiojo" skirtingų interesų ir jos narių valstybių (nevienodai galingų) reiškiamos galios tikrovė. Tad žvelgiant į Jungtines Tautas kaip į institucinį būdą kosmopolitizmo link, išreikšto jų Chartijoje – „Mes, Jungtinių Tautų tautos ... ", – JT tikroji raida šiek tiek nuvilia: jos įsikišimai riboti ir dažnai neveiksmingi, o ateitis neaiški. Be to, tai ne vien Jungtinių Tautų susiformavimo istorijos problema – ji būdinga *visokiems* instituciniams pavidalams, kuriuos įgauna tarptautiniai nacionalinių valstybių susivienijimai. Nes, pasak Lasho ir Urry'o (1994: 301), šiuolaikinės nacionalinės valstybės yra nuolat „įspraustos tarp vietinių ir globalinių procesų ir dažniausiai siekia trumpalaikio populiarumo tarp savo rinkėjų, kurių nesuviliosi išlaidomis už nacionalinių sienų „vietovės". Štai iš kur nacionalinių valstybių nenoras kaip nors ekonomiškai[5] ar politiškai reikšmingiau atsiliepti į bendras globalines aplinkos apsaugos problemas: tai vadinama NIMTOO sindromu – „Ne mano kadencijoje" („Not – in – my – term – of – office", Leggett 1990: 3)[6]. Puikiausias tokio elgesio pavyzdys yra Jungtinių Valstijų nesutaiksto-

ma pozicija dėl natūralaus (anglių ir naftos) kuro išmetamo CO_2 kontrolės, išryškėjusi 1997 metų Jungtinių Tautų Kioto viršūnių konferencijoje klimato klausimais – ją galima suprasti tik kaip bailią Clintono administracijos kapituliaciją, neatlaikius amerikiečių naftos pramonės lobistų spaudimo.

Apsvarsčius visus šiuos dalykus, menkos atrodo perspektyvos, kad kosmopolitizmui nutiestų kelią tarptautinės vyriausybinės institucijos. Ir nors (tarptautinių) nevyriausybinių organizacijų ((T)NVO) iškilimą reikėtų laikyti vienu optimistiškesnių globalizacijos proceso politinių aspektų (Hamelink 1994; Waters 1995), jų galimybės nulemti plačias kultūrines permainas dėl įvairių priežasčių yra ribotos[7]. Visiems praktiniams tikslams kosmopolitizmas, kaip kultūrinė nuostata, turi įsitvirtinti be stiprios institucinės paramos. Tikriausiai reikia tapti kosmopolitais, neturint kosmopolio perspektyvos.

Deteritorizacija ir kosmopolitinė nuostata

Ar kultūriniuose procesuose, kuriuos apsvarstėme šioje knygoje, kas nors teikia tokios vilties? Galbūt. Jeigu deteritorizacija mus atitraukia nuo ryšių su erdviškai apibrėžta kultūra, tai gal bent yra platesnės globalinės *reteritorizacijos* viltis.

4 skyriuje įsitikinome, jog esama galimybės, kad tam tikra kasdienė globalinės modernybės patirtis ugdo bendrą, atviresnę pasauliui kultūrinę nuostatą, nors nacionalinės valstybės jos ir neskatina. Mūsų vietovių persiformavimas į „glokalines vietoves", kurį 4 skyriuje aptarėme „kasdienės deteritorizacijos" požiūriu – pokyčiai mūsų tikrose fizinėse aplinkose, veiksnių, kuriuos lemia tolimi politiniai ekonominiai procesai, įtraukimas į gyvenimo planus, į mūsų namus įsiskverbiančios informacijos ir komunikacijos technologijos, norma tampantis daugiakultūriškumas, padidėjęs mobilumas ir padažnėjusios užsienio kelionės, netgi maisto kultūros „kosmopolizuojantis" poveikis – teikia vilčių dėl kosmopolitiškos nuostatos gyvybingumo. Ta nuostata turi ugdyti supratimą, kad platesnis pasaulis yra reikšmingas mūsų vietovėms, kad vis labiau susisiejame su kitomis kultūromis ir kad reikia daugiau atvirumo kultūriniam skirtingumui.

Mes, žinoma, sykiu turime suvokti kultūrinės reakcijos pavojų – atsaką į deteritorizacijos patirtį. Visokeriopas netikrumas, kuris didėja silpnėjant ryšiams su vieta, gali skatinti priešišką naujų procesų atžvilgiu pasitraukimą į

susikurtas tautines ar etnines bendruomenes, o ne kosmopolitizmą. Tačiau pats faktas, kad mes tai vadiname „pasitraukimu", galbūt byloja apie trumpalaikę reakciją galingesniame ilgalaikiame kultūriniame procese. Tokią mintį perša šiuolaikinių globalinių jaunimo kultūrų, kurias sutelkia muzika, šokis ir mados, sudėtinga hibridinė prigimtis. Nors šios kultūros neabejotinai komercinės, bet sykiu daugeliu atžvilgių kosmopolitiškos, nelabai kreipiančios dėmesį į nacionalinių ar etninių susiskaidymų išskirtinumą.

Tad ar galėtume būti optimistai ir manyti, kad esama tvirto kultūrinio polinkio atsiverti pasauliui? Norėdamas tai truputį išsamiau panagrinėti, pirmiausia apsvarstysiu, kaip Johnas Urry aiškina populiarių kelionių bei turizmo didėjimo ir jo įvadijamo „estetinio kosmopolitizmo" plėtojimosi ryšį (Urry 1995). Savo argumentą Urry apdairiai atriboja nuo gana banalaus ir, anot jo, abejotino turistinės pramonės atstovų tvirtinimo, kad „turizmas lengvina tarptautinį supratimą". Tačiau jis pripažįsta, kad pastaraisiais metais nepaprastai išaugo apetitas svetimų kraštų „vartojimui".

Jis pateikia tokį pavyzdį: subyrėjus geležinei uždangai, turistai iš Rytų Europos plūsta į Vakarų Europos turistinius centrus, o neribojamų kelionių ir kultūrinio vartojimo *teisė* tapo ne tik žadėto vakarietiško liberalizmo, bet ir platesnės sampratos apie globalizuotą „vartotojo pilietybę" savastimi. Jo manymu, padidėjęs turistinis mobilumas – reikia prisiminti (2 skyrius), kad Urry didelį mobilumą apskritai supranta kaip „paradigminę modernią patirtį" (Lash and Urry 1994: 253) – skatina naujos rūšies „estetinį kosmopolitizmą", kuriam būdingas „atvirumas skirtingoms patirtims, ryškėjantis įvairiose nacionalinėse kultūrose", ir veikiau „visuomenių kontrastų ieškojimas ir žavėjimasis jais nei vienodumo ar pranašumo troškimas". Toliau jis išplėtoja tokios kultūrinės pozicijos modelį, daug kuo panašų į Hannerzo idealų kosmopolito tipą, kuriam, be šio esminio kultūrinio atvirumo ir smalsumo, būdinga „elementarus gebėjimas nustatyti vietovių ir kultūrų istorinę, geografinę ir antropologinę vietą"; noras, nebijant pavojų, žengti „toliau turistų lankomų vietų"; tam tikri semiotiniai įgūdžiai suprasti kultūros ženklus ir, turbūt svarbiausia, refleksyvus gebėjimas „nustatyti savo paties visuomenės ir jos kultūros vietą, remiantis platesnėmis istorijos bei geografijos žiniomis" (1995: 167).

Šį XX a. pabaigos estetinį kosmopolitizmą Urry palygina su XVIII a. pabaigoje ir XIX a. pradžioje britų aristokratijos ir kaimo diduomenės ugdytu estetiniu kosmopolitizmu: pavyzdžiui, „Didžiojo turo" kelionės po Europą jiems padėdavo „išplėsti peizažų repertuarą vizualiniam vartojimui".

Akivaizdžiausias skirtumas, žinoma, yra tas, jog šiandien nepalyginti daugiau galimybių keliauti – XIX a. penktajame dešimtmetyje Thomaso Cooko paskatintas turizmas masiškėja, populiarėja ir demokratėja. Tačiau yra dar vienas Urry'o estetinio kosmopolitizmo skiriamasis bruožas: kaip ir didelė dalis jaunimo kultūros, jis tvirtai įaugęs į populiarios *vartotojiškos kultūros* papročius. Iš vietų kaip kultūros prekių „vartojimo" randasi kultūros įgūdžiai, požiūriai ir gal net (nors tai labai abejotina) kosmopolito etika.

Urry'o argumentas įtikinamas, bet, neabejoju, jis sutiktų, kad aprašytieji modeliai kiek skiriasi nuo mūsų čia svarstomo kosmopolitizmo *idealo*. Pirmiausia tai susiję su mūsų anksčiau apsvarstytos kategorijos galimu išskirtinumu. Socialinis ir ekonominis spektras, kuriam prieinamos jo aprašytosios patirtys, aišku, daug platesnis negu ankstesnio kosmopolitinio elito sluoksnis, bet vis dėlto gana ribotas: nuolatinės pramoginės kelionės į užsienį būdingiausios vakariečiams ir palyginti pasiturintiems sluoksniams Vakaruose. Antra, šis ribotumas netiesiogiai lemia anksčiau minėtas problemas: pojūtis, kad turtas ir mobilumas teikia kultūrinės ir estetinės nuovokos pranašumą, pereina į kitokios patirties menkinimą – tų žmonių, kurie, verčiami aplinkybių ar savo noru, lieka lokaliais gyventojais. Ir trečia, nors tam tikrą turistinį aktyvumą galima nusakyti kaip estetinį kosmopolitizmą, didžiumai turistų – visų socialinių ekonominių grupių – labai tinka Hannerzo įvardytas „priedo prie namų" ieškojimas.

Nepaisant visų šių problemų, Urry'o argumentas įdomus, nes patikslina *estetinį* kosmopolitinės nuostatos aspektą. Jo aprašomas atsirandantis platesnių kultūrinės patirties horizontų *pomėgis,* jau yra žingsnis teisinga linkme. Beje, estetikos nedera painioti su etika, ir – kaip jau sakėme, aptardami Hannerzo nusakytą kosmopolitišką asmenybę, – nėra garantijos, kad bendro kultūrinio akiračio praplėtimas, semiotinių įgūdžių lavinimas ir hermeneutinio jautrumo ugdymas būtinai skatins atsakomybės už globalinę visumą jausmą. Tačiau, kita vertus, turbūt greičiau galima tikėtis šitokį jausmą *nejučiom* išsiugdyti per masinės kultūros praktiką, nei kad jį tiesiogiai išugdys kokia nors abstrakti globalinė pilietinė etika.

Tas pat pasakytina ir apie „netiesiogines keliones", kurias Urry (sekdamas Hebdige 1990) pripažįsta esant žmonėms prieinamas per jų televizorius. 5 skyriuje aiškinome, jog patirtį, įgaunamą nuolat naudojantis žiniasklaidos technologijomis, galima laikyti svarbiausiu ir labiausiai prieinamu deteritorizacijos šaltiniu. Tam tikra *prasme* – tegul ir ribota – žmonės,

pasak Hebdige'o, gali tapti „kosmopolitais" ir savo namuose, nuolat matydami kultūros skirtybes ir jiems primetamą platesnį pasaulį, esantį anapus jų gyvenamos vietovės. Tokią patirtį žmonės įgyja ne didaktiškai, o tiesiog kaip įprastą globalinės žiniasklaidos produkcijos modelį.

Tačiau mes jau pažymėjome, jog „kvazipatirčiai" būdingas televizoriaus žiūrėjimo fenomenologinis „atstumas" tik tam tikru mastu pajėgus mus emociškai bei moraliai sudominti ir įtraukti. Tai ne televizijos „moraliai anestezuojantis" atvejis, tiesiog jos teikiama kultūrinė patirtis yra kitokio *pobūdžio*, ji, ko gero, moraliai nėra palaikoma taip kaip artimos patirtys ar asmeniniai santykiai, besirutuliojantys apie mūsų gyvenamo pasaulio šerdį. Dėl tokių išlygų neįtikėtina, kad žiniasklaidos teikiama patirtis mums įdiegtų visuotinio solidarumo jausmą. Todėl mūsų požiūris į artimą idėją apie atsirandančias tarpininkaujamas globalines „bendruomenes", „sutelktas visuotinių moralinių problemų" (Hebdige 1989: 91), turėtų būti pagrįstai, o ne aklai skeptiškas[8]. Esu aiškinęs (Tomlinson 1994), jog televizijos auditorijų negalima laikyti diasporinėmis „bendruomenėmis", jas tik sieja bendra patirtis, kaip ir kitas auditorijas. Čia skirtumas panašus į tą, kokį Sartre'as mato tarp „eilės" – žmones sieja tik jų santykis su išoriniu objektu – ir „grupės", kurią apibūdina savitarpio ryšiai ir bendros veiklos galimybių pripažinimas (Sartre 1976). Sartre'o pateiktas žymusis „eilės" pavyzdys yra Sen Žermeno aikštėje laukianti autobuso žmonių eilė – atsitiktinai susirinkę žmonės, vienas su kitu nesusiję ir abejingi vienas kitam, – „vienumų daugis", bendras tarp jų ryšys tik tai, kad visi laukia autobuso. Be to, Sartre'as aptaria radijo transliacijos klausančios išsisklaidžiusios auditorijos pavyzdį ir teigia, jog šie žmonės sudaro eilę (ne grupę), nusakomą „nebuvimu" – ne tik dėl to, kad fiziškai yra vienas nuo kito atskirti, o kad „šie asmenys negali tarpusavyje užmegzti savitarpio santykių ar drauge veikti" (1976: 270–271).

Nesileidžiant pernelyg į Sartre'o socialinių kolektyvų analizės vingrybes, turbūt svarbu tik pabrėžti mintį, jog vien bendro, vienu metu sutelkto dėmesio transliuojamam renginiui – net jei jis būtų susijęs su moraliniu reikalu, kaip, tarkime, devintajame dešimtmetyje „Gyvosios pagalbos" koncertai – nepakanka sutelkti „grupės" sartriškąja prasme ar bendruomenės mūsų prasme. Svarbu išlaikyti konceptualinę erdvę, apimančią auditorijas, kurios *sykiu* yra bendruomenės (pavyzdžiui, klausantys pamokslo parapijiečiai, kai kuriais atvejais studentai paskaitoje), ir tuos, kurie nėra bendruomenės (atsitiktinai susirinkę kino filmo žiūrovai, autoavarijos liudi-

ninkai, atitolusi masinė televizijos auditorija), jei norime išvengti pernelyg optimistiško televizijos ugdomos patirties vertinimo, turint omenyje jos galimybes susieti mus kultūros ir moralės atžvilgiu.

Viena iš pagrindinių priežasčių, dėl kurios reikia leistis į šias konceptualines dvejones, yra ta, kad tarpininkaujama kvazipatirtis yra veikiau monologinė nei dialoginė (tai pabrėžia ir Sartre'as), o dialogo galimybė, ko gero, yra svarbiausia ne tik bendruomenės sampratai, bet ir pačiam kosmopolitizmui – žinoma, tokiam, kokį jį įsivaizduoja į Giddensą panašūs mąstytojai. Atsižvelgdami į tai galime teigti, kad tarpininkaujamai bendruomenei iškyla paprasta *technologinė* kliūtis, pasireiškianti įvairiomis šiuo metu plačiausiai prieinamomis formomis, pavyzdžiui, televizija. Žinoma, šioms problemoms spręsti jau numatytos technologijos – sąveikinės, kompiuterių tarpininkaujamos kibernetinės erdvės technologijos. Howardo Rheingoldo žodžiais tariant, tai perspektyva, kurią atveria pasklidusi interneto vartotojų „virtuali bendruomenė“ (Rheingold 1994), susieta dialogu per klaviatūrą ir monitoriaus ekraną. Palyginti lengva atmesti tokį technologinį utopizmą, nes keletas kritikų (Stallabrass 1995; Robins 1996; Gray 1997) jau įtikinamai parodė, jog teiginiai, esą operatyvinis bendravimas realiuoju laiku gali atkurti atsietą *Gemeinschaft** nelyg gretutinį pasaulį, yra kupini politinio naivumo. Tačiau, kita vertus, gal reikėtų vengti ir priešinio skepticizmo, ypač 5 skyriuje mūsų aprašytos manicheizmo formos, kuri menkina tarpininkaujamą patirtį, priešpriešindama ją idealiam tiesioginės patirties etalonui. Tačiau, man rodos, gana pagrįsta skeptiškai žvelgti į nuomonę – ji būdinga didžiumai entuziastingų diskursų apie kibernetinę erdvę, – jog paprastai technologiniai sprendimai įveikia politines, socialines ir moralines problemas. Johnas Gray'us, nors jo požiūris į kibererdvę gal pernelyg pesimistinis, šiuo ažvilgiu yra neabejotinai teisus:

> Virtualios bendruomenės Utopija iš dalies patraukli dėl magiškų galių, kurios priskiriamos technologijai. Bet tikrame žmonijos istorijos pasaulyje naujos technologijos niekad nesukuria naujų visuomenių, neišsprendžia amžinų problemų ir nepanaikina esančių nepriteklių. Jos tik pakeičia sąlygas, kuriomis vyksta socialiniai ir politiniai konfliktai. Kaip naujosios technologijos panaudojamos, priklauso nuo valdžios pasiskirstymo, nuo priėjimo prie išteklių ir ***nuo kultūrinio bei moralinio visuomenės išsiugdymo lygio*** (Gray 1997: 120 – mano išskirta).

* Bendruomenės *(vok.)*.

Šitai taikant konkrečiam klausimui apie globalinio moralinio įsitraukimo jauseną, kurios reikalaujama iš kosmopolito – kitaip tariant, tam tikros savojo gyvenimo savireguliacijos, kuri yra kultūrinis refleksyvaus globalinio valdymo pagrindas, – akivaizdu, jog čia technologijos padėti negali. Komunikacijos ir informacijos technologijos mums *gali* suteikti tik geresnę galimybę gauti informacijos ir daugiau žinių apie pasaulį, o gal net naujus tolimos sąveikos būdus. Šito negalima nepaisyti nei menkinti. Šiuo atžvilgiu Johnas Gray'us joms turbūt nepakankamai reiklus, jis teigia, kad „jos mums geriausiai tarnaus, jei mes į jas žiūrėsime kaip į kuklias priemones, įrankius, kuriais ginsime tai, kas mums yra svarbu" (1997: 12). Taigi nepripažįstamas savaimingai deteritorizuojantis pobūdis tų technologijų, kurios veiksmingai keičia, „kas mums svarbu", pavyzdžiui, įkūnijimui priskiriamą kultūros vertę (5 skyrius). Tačiau, kita vertus, jis teisus visiškai atskirdamas technologines ir moralines kategorijas. Moralinės egzistencinės pastangos, reikalingos susitvarkyti *su* per informacijos technologijas gaunamomis patirtimis, turi išplaukti iš kitų šaltinių – galiausiai iš savo paties gyvenamo pasaulio. Be šito joks technologinis tobulumas nepavers mūsų operatyviais kosmopolitais.

IŠVADA: PAILGINTI TRUMPAS SOLIDARUMO RANKAS

Tad kaip galiausiai atsakyti į klausimą, ar kasdienė deteritorizacija pajėgi sukurti kosmopolitinę nuostatą? Sunku rasti galutinį atsakymą. Nors visokiausios globalinio sąmoningumo, atvirumo pasauliui, mobilumo, kryžminimosi formos bei šaltiniai gali sudaryti *galimybę* kosmopolitizmui rastis, bet nei viena, matyt, jo nelaiduoja. Jo nelaiduoja net globalinės „rizikos visuomenės" grėsmė. Ulrichas Beckas teigia, kad „globaliniai pavojai skatina globalinį savitarpiškumą", todėl „kosmopolitinė visuomenė ... gali įgauti tokį pavidalą, koks reikalingas pagal suvokiamą pasaulinės rizikos visuomenės būtinybę" (Beck 1996: 2). Tačiau kitur jis prisipažįsta, jog neaišku, kaip „jungiančioji nerimo jėga veikia ir net ar ji veikia" (Beck 1992: 49; plg. Tomlinson 1994: 163).

Tokios abejonės, manau, kyla dėl to, kad šiuose patirtiniuose veiksniuose glūdi sudėtingesnė žmogaus egzistencinio moralinio įsipareigojimo prigimties ir galimų ribų problema. Kitaip sakant, mes tikrai nežinome, ar įmanoma Baumano „artumo moralę" taip praplėsti, kad ji apimtų tuos

didžiulius, plačius, sudėtingus dalykus, susiejančius mus visus su viso pasaulio likimu. Mes nežinome, ar vietiniame gyvenamame pasaulyje esama tokių moralinės vaizduotės išteklių, kurie palaikytų kosmopolitinę etinę veiklą.

Tad baikime įsivaizduodami visų blogiausia. Manykime, jog moralinis įsipareigojimas ir žmonių solidarumas tiesiog pagal savo pobūdį yra iš esmės vietinis reiškinys. Tai gali įteigauti, kad globalinis egzistencinis būvis yra tragiškas: mūsų socialiniai ir technologiniai gebėjimai praplėsti santykius per atstumą – sukurti *socialinį* globalizacijos būvį – paprasčiausiai aplenkė moralinį vaizduotės gebėjimą gyventi atsižvelgiant į toli esančius kitus – ir jaučiant abipusę priklausomybę, – su kuriais tapome neišvengiamai susieti. Globaliniams ir lokaliniams dalykams taip visiškai sumišus, kosmopolitizmo perspektyvos atrodo niūrios.

O gal ir ne. Gal kosmopolitizmą galima suvokti ir kitaip – nesiremiant griežtais etiniais įsipareigojimais, bandančiais susieti mūsų gyvenamą pasaulį su tolimais ir „abstrakčiai" apibendrintais kitais, kurie yra globaliniai mūsų kaimynai.

Pirmiausia mintyje reikia turėti šiuolaikinėms visuomenėms vietiniu lygmeniu būdingą moralinio įsipareigojimo, savitarpiškumo ir solidarumo *galią*, kokia ji yra. Juk globaliosios modernybės būvis nenaikina šių dorybių. Pavyzdžiui, Helmuthas Berkingas (sekdamas Wuthnow 1992) cituoja faktus, rodančius, kad Amerikoje – šiuolaikinio savininkiško individualizmo lopšyje – „į kitą nukreipta" kultūrinė veikla iš tikrųjų *plečiasi:*

Kaip reikia suprasti situaciją, kai 80 milijonų amerikiečių, arba daugiau nei 45% gyventojų, vyresnių kaip 18 metų, savaitė po savaitės penkias valandas ar daugiau savo laiko skiria savanoriškam paramos darbui ir labdaringai veiklai, dirba krizių centruose ... rengia kaimyniškos pagalbos projektus, kuria socialinius tinklus pagyvenusiems globoti?.. Jei galima tikėti pateikiamais duomenimis, daugiau nei 75% amerikiečių teigia, kad solidarumas, noras padėti, visuomeniniai interesai jiems yra tokie pat svarbūs kaip ir savęs realizavimo, profesinės sėkmės, asmeninės laisvės plėtimo motyvai (Berking 1996: 192–193).

Berkingas mano, kad tokio akivaizdžiai tarpstančio vietinio savitarpiškumo ištakos yra nepaliaujamas refleksyvus žmogaus savipatumo kūrimas. Jis teigia, kad šiuolaikinėse visuomenėse pastebimas „solidaraus individualizmo" iškilimas – savojo tapatumo kūrimas priklauso nuo stiprėjančio

refleksyvaus santykių su kitais suvokimo. Tai reiškia, kad veikiant „savo naudai" nebūtina remtis vien siauru utilitarizmu, čia svarbu ir „savęs pateisinimas", atsirandantis iš bendrų veiksmų (jis pateikia pavyzdį, kaip šiuolaikinėse visuomenėse plečiasi „privati dovanų teikimo ekonomika"). Pagrindinė jo argumentų mintis ta, kad nereikia manyti, esą „tradicinėms" kolektyvinėms socialinėms vertybėms – savitarpiškumui, solidarumui ir moraliniam rūpesčiui – iškilo kokia nors grėsmė, greičiau jas reikia laikyti nuostatomis, išplaukiančiomis iš pačios modernybės būvio: individams būtina (prisimenant Thompsono argumentus, pateiktus 5 skyriuje) nuolat „kurti" savo tapatumus socialinėse sąveikose, o ne įgyti juos kaip pastovius socialinius vaidmenis ir atitinkamas subjekto padėtis. Tad moralinė pareiga veikiau tampa *Bildung** veiksmu, saviraiška, o ne formaliu, racionaliu atsidavimu tam tikriems abstraktiems idealams bei atsakingumui. Vadinasi, šiuolaikinis refleksyvus subjektas, „norėdamas realizuoti save, veikia keisdamas socialinį pasaulį" (Berking 1996: 201).

Šitoks moralinės pareigos suvokimas leistų mums ne taip pesimistiškai žvelgti į moralines modernybės išgales, tačiau šitai kosmopolitizmo perspektyvų savaime nesustiprina. Berkingas pripažįsta, jog išties esama pavojaus, kad tokio pobūdžio savitarpiškumas gali pasirodyti esąs uždaras, pasireiškiantis „moraliai įjausmintose artumo srityse, o glaudumui mažėjant, abejingumas didėja" (p. 199; plg. Castells 1998: 352).

Tačiau, kita vertus, pripažįstant kosmopolitinės nuostatos galimybės ir refleksyvaus Aš kūrimo sąsajas, tas argumentas pakrypsta teigiama linkme. Juk jeigu „solidarus individualizmas" skatina savitarpiškumą, tai atrodo esanti iš principo lankstesnė dinamika negu kitos moralinio lokalizmo priežastys – tarkime, toji, kurią galėtume kildinti iš sociobiologijos (Wilson 1978). Taigi kosmopolitizmo galimybės neatmeta jokia geležinė lokalizmo logika, tik ji sutelkiama į kultūrinį projektą, turintį praplėsti savitarpiškumo svarbos lauką, kad jis apimtų tolimų simboliškai „reikšmingų kitų" prasmę. Gal tai ir nelengva, bet, pasak Berkingo, nėra neįmanoma: „Jeigu aš žinau, ką mano sveikatai reiškia atogrąžų miškai ir automobilių eismas, jeigu žinau, kas gali atsirasti iš meilės ir draugystės, gailesčio ir užuojautos ... tuomet svarbu ... išplėstas solidarumas, kurio jau nevaržytų mano paties bendrų vertybių bendruomenė" (Berking 1996: 201).

* Kūrimas, formavimas, ugdymas *(vok.)*.

Globaliosios modernybės nežinomybėje niekas negarantuoja, kad bus išugdytas kosmopolitinis solidarumas. Tačiau jo galimybė kyla iš kai kurių stiprių moderniosios kultūros išgalių: tai vis labiau mus atveriančios pasauliui deteritorizuojamos kasdienės patirties darinys, derinimas su akstinu išreikšti save tokiais gyvenimo būdais, kurie patys yra „atviri“ išplėstiniam savitarpiškumui. Šiuo požiūriu kultūrinį deteritorizacijos būvį negalima laikyti atsietu nuo esminio žmogaus moralinio būvio ar nukreiptu prieš jį – tai kartu besiplėtojantys aspektai. Šitoks neryškus, kuklus kosmopolitizmas gal ir toli nuo didvyriško visuotinės pilietybės idealo, tačiau bent jau atrodo galimas išsiugdyti mūsų valios pastangomis.

Pastabos

1 skyrius. GLOBALIZACIJA IR KULTŪRA

1. Šią visiems žinomą skrydžio procedūrą ir profesionalų lėktuvo įgulos elgesį, sutelkiant dėmesį į „vidinės situacijos" saugumą, sykiu galima suprasti kaip institucinį pasitikėjimo santykių valdymą įprastinės rizikos sąlygomis. Žr. Giddenso (1990: 86) nuorodą, koks svarbus „lėktuvo įgulos apgalvotas atsainumas ir ramus linksmumas", įtikinėjant keleivius nenuogąstauti.
2. 1996 m. judriausi iš pasaulyje Londono Hitrou tarptautinio oro uosto skrido 55,7 milijono keleivių, arba vidutiniškai 152 600 per dieną. Tačiau apskritai judriausias pasaulio oro uostas – jo keleivių, palyginti su Hitrou, padaugėja dėl vidinių skrydžių – yra Čikagos O'Hare'os, kuriame 1996 metais apsilankė 69,1 milijono keleivių (šaltinis: *Britanijos oro uostų administracija, Prognozės ir statistika,* 1997).
3. Šią sudėtingą situaciją puikiai iliustruoja tai, kaip išleisti įstatymai dėl freonų naudojimo – suvaržymai išsivysčiusiose šalyse ir lengvatos besivystančiose šalyse – paveikė kontrabandinę prekybą. Freono dujų kanistrai, pagaminti Meksikoje, per Rio Grandę kontrabanda gabenami į Jungtines Valstijas, tenkinant JAV vairuotojų (skurdesni žmonės dažniausiai važinėja senesnėmis transporto priemonėmis) poreikius naudojami jų automobilių oro vėsinimo sistemomose. JAV muitinių darbuotojai šią prekybą laiko tokia pat pelninga, kaip ir narkotikų kontrabandą.

4. Tokį visišką šios sąvokos atmetimą reikia skirti nuo globalizacijos kaip „mito" supratimo, plėtojamo Marjorie Ferguson straipsnyje „Mitologija apie globalizaciją". Ferguson lygiai taip pat įtariai turėtų žvelgti ir į Ohmae, tačiau ji apdairiai nurodo: „Tai nėra *pačios* globalizacijos mitai, o mitai *apie* tikslus ir santykius, būdingus skirtingiems interesams ir institucijoms, siekiantiems pasinaudoti globalizuojančia varomąja jėga" (Ferguson 1992: 74). Ji mito idėją pasitelkia Roland'o Barthes'o (1973) išplėtota prasme – nurodyti ne paprastoms netiesoms, o sudėtingiems, istorijoje susiklosčiusiems tikrovės variantams, kurie yra ideologiškai nuspalvinti.
5. Tokiam sričių atskyrimui, žinoma, būdingas ideologinis aspektas. Kultūrinė veikla neabejotinai plėtojama klasės, rasės, lyties ir taip toliau sąlygojamame socialinių galios santykių lauke ir šia plačiąja prasme yra „politinė". Pavyzdžiui, esama „elitinės" ir „populiarios" kultūros formų, kurios tam tikrais atžvilgiais „išreiškia" šiuos galios santykius ir gali prisidėti prie jų išsilaikymo arba gali teikti jų konkurencijos kontekstus. Lygiai taip šiuolaikinėse visuomenėse simboliškiausias vaizdavimas vyksta „ekonominiame" rinkos kontekste.
6. Aš nenagrinėjau Waterso teiginių apie „internacionalizavimo" tendenciją politikos srityje. Dera pasakyti, kad jis čia, matyt, pateikia svaresnių argumentų, ypač nurodydamas, jog politikos srityje ir toliau vyrauja veikiau tarptautinė nacionalinių valstybių sistema nei platesnė ir kol kas labiau išsklidusi „globalinė" tvarka. Tačiau net ir tokiu atveju nesu įsitikinęs, jog galima pritarti tokiems pasirinktiniams socialinių sričių ir erdvės kontekstų artumams. Watersas teigia, kad valstybės silpnėjimo mastą, kurį galima suvokti kaip globalizacijos proceso bruožą, reikia „laikyti ne tiek politikos, kiek kultūros raida" (Waters 1995: 122). Man tai atrodo įtartina, kaip ir pirminis teiginys „neskaitant regimybių".
7. Davido Lloydo kalba, pasakyta 1995 metais Edinburgo nacionalinės televizijos konferencijoje (cituota Culf 1995: 2).

2 skyrius. GLOBALIOJI MODERNYBĖ

1. Giddensas apdairiai nurodo, jog ne visa evoliucijos teorija yra inspiruota teleologijos (1990: 5), tačiau, kad ir kokia forma, ji yra klaidinga. Aiškus ir išsamus kritiškas požiūris į evoliucinę socialinę teoriją – Sztompka 1993: 99 ir kiti puslapiai.

2. Visi tokie apibendrinimai nuslepia empirines priešingybes. Tarkime, Barberis (1992: 45 ir kiti) tipišką sėslių valstiečių Anglijos žemumose modelį priešpriešina daug mobilesniam XIII ir XIV a. kaimo piemenų gyvenimo būdui Pirėnuose. Cherubini (1990: 133) kalba apie platesnę kai kurių valstiečių pasaulėžiūrą Viduramžių Europoje, kurios priežastis – sezoninė darbo jėgos migracija.
3. Thriftas (1996: 57) tai tiksliai apibūdina kaip „šiuolaikinio pasaulio susikurtą savitumo įvaizdį ... kuris yra tam tikras istorinis orientalizmas". Taip pat žr. Osborne'o (1992: 68) svarstymus apie modernybę kaip epochą, „apibrėžiamą vien laiko veiksniais".
4. Giddensas tai datuoja „anksčiausiai XVIII a. pabaiga" (1990: 17). Europoje mechaniniai laikrodžiai, žinoma, ribotai buvo naudojami jau daug anksčiau, o Kinijoje – dar anksčiau. Thriftas nurodo, jog Anglijoje bažnyčios ir visuomeniniai laikrodžiai atsirado XIV a., o XVII a. jau mušė laiką daugelyje parapijų – nors, jo žodžiais, iš dalies dėl jų netikslumo (Thrift 1990: 107) „ginčytina, ar tie laikrodžiai kaip nors rimčiau veikė gyventojų daugumą". Iki XVII a. vidurio daugeliui laiko skaičiavimas buvo atsitiktinis dalykas, tikslumo siekė tik pirkliai miestuose ir vienuolynai; taikliu Thrifto apibūdinimu, tai buvę „laiko skaičiavimo salos belaikiškumo jūroje". Apskritai Thrifto pasakojama istorija daugmaž patvirtina Giddenso nuomonę apie platesnį socialinį laikrodžių išplitimą: „Apytikriai tarp 1800 ir 1850 metų buvo pasiektas lygis, kai laikrodžių jau turėjo visų klasių žmonės" (1990: 112).
5. Grigaliaus kalendorius, apie kurį užsimena Giddensas, žinoma, gyvavo drauge su kitomis religinės kilmės datavimo sistemomis – tarkime, musulmonų ar žydų kalendoriais. Nors pastarieji tebeturi kultūrinės reikšmės (pavyzdžiui, Irane laiško viršuje data rašoma pagal musulmonų kalendorių), Giddensas teisus tvirtindamas, kad derinant modernųjį gyvenimą Grigaliaus kalendorius „faktiškai tapo visuotinis". Geras pavyzdys – dabartinis susirūpinimas dėl vadinamojo „tūkstantmečio viruso": kaip visuose pasaulio kompiuteriuose įtaisyti laikrodžiai–kalendoriai susidoros su skaičiaus 2000 skaitmeniniu peršokimu.
6. Britų namuose laiškų dėžutės plačiai pradėtos įrengti tik po pašto reformos 1840 metais ir įvedus lipnius, iš anksto apmokamus pašto ženklus. Iki tol už pašto paslaugas paprastai buvo mokama pagal kvitą laiško įteikėjui; kadangi namų šeimininkas neskubėdavo atidaryti durų, tai paskatino valdžios kampaniją įtaisyti duryse plyšius laiškams.

XIX ir XX a. pradžioje ši kampanija (ir kitos panašios, pavyzdžiui, Jungtinėse Valstijose) sulaukė nemažo visuomenės pasipriešinimo (žr. Young Farrugia 1969: 145 ir kiti).

7. Šia tema taip pat žr. Chriso Rojeko aiškinimą, kokie buvo socialiniai padariniai, kai aštuntajame ir devintajame XIX a. dešimtmečiuose Europoje ir Šiaurės Amerikoje imta apšviesti gatves, ir ypač – koks buvo to apšvietimo poveikis miestų socialinio gyvenimo miestuose susiskaidymui į „vidinį" ir „išorinį" (1993: 123–125).
8. Iki VIII a. didelėje Europos dalyje vyravo pinigų ekonomika, grindžiama sidabrinėmis monetomis; viduramžiais ji sudėtingai plėtojosi, tačiau išlaikė didelę vietinę įvairovę ir stokojo standartizacijos (žr. Brooke 1975: 75 ir kiti). Tačiau taip pat žr. Barberį (1992: 745 ir kiti), rašantį apie nuo XIII a. tarptautinei prekybai italų bankų duotą akstiną: dvejybinės buhalterijos naudojimas ir didėjimas tokių kredito sandorių, kurie išsiplėtojo paprastus mainų vekselius konvertuojant į paskolų paslaugas.
9. Pavyzdžiui, Christopherio Lascho (1980; 1985) froidistinėje marksistinėje kritikoje. Žr., kaip Giddensas kritikuoja Laschą (1991: 171 ir kiti; *219* ir kiti).
10. Nors labiau kritikuodamas refleksyvios modernybės galios (ypač klasių) santykius, Scottas Lashas (1994:167) teigia, kad „Giddenso ekspertinės sistemos jau nei valdo, nei išlaisvina mases. Jos pačios jau yra masės". Tai susiję su vis didėjančia išsivysčiusiose šalyse darbo jėgos dalimi (Lasho skaičiavimu, 25 procentai Jungtinėje Karalystėje ir JAV), tenkančia ekspertinėms sistemoms, apimančioms informacinę / komunikacinę pramonę.
11. Čia žr. Featherstone'o teiginį (1995: 146), kad Giddensas, instituciniu būdu globalizaciją kildindamas iš modernybės, „neatsižvelgia į nepriklausomą to proceso kultūrinių veiksnių galią". Tačiau, mano nuomone, jo socialinėje ontologinėje analizėje esama svarbių kultūrinių implikacijų – ypač tarpininkaujamos patirties srityje. Tik jų Giddensas smulkiai neaiškina.
12. Tačiau mums reikia suvokti, kaip Gray'aus požiūris prisiderina prie šiuolaikinėje mintyje ryškėjančios antiuniversalistinės tendencijos, kuri kuriama kaip tik iš „paribių" kultūrinės patirties, *telkiančios dėmesį* į skirtybes. Tai ypač pasakytina apie tapatumo politikos sritį, kur priešiškumas universalizuojančiam Šviečiamojo amžiaus projektui kilo – tiesiogiai ar netiesiogiai – iš visokių Vakaruose įvairiai į paribį

nustumtų grupių. Tai aiškiai byloja apie tendenciją grupėms svarbius kultūrinius skirtingumus įtraukti į bendresnes kategorijas, pavyzdžiui, „žmonijos“. Šių konkrečių tapatumų pastangos įgyti savo balsą ir prastumti savo politinius reikalavimus daugiausia aiškintinos įsivyravusia tuo metu antiuniversalistine intelektualine kryptimi. Įdomus kritinis istorinis šio diskurso aptarimas iš marksistinių pozicijų – Zaretski 1995; bendresnė kultūros ir tapatumo politikos analizė – Woodward 1997.

13. Negalima sakyti, jog detalės nėra neginčytinos. Net dėl šių globalinių problemų, žinoma, esama konkretaus ir priešiško suinteresuotumo (žr. Sach 1993). Reikia tik prisiminti, kokie skirtingi interesai iškilo stengiantis apriboti ozoną naikinančių freonų gamybą (apie tai buvo kalbėta 1 skyriuje): išryškėjo skirtumai tarp valstybių gamintojų ir valstybių vartotojų, tarp išsivysčiusio ir besivystančio pasaulio. Šių tikrų ir keblių problemų paviršutiniškas „vienpasauliškumas“, be abejo, neišspręs. (Klausimų, susijusių su globalizacijos „visuotinančiu diskursu“, aptarimą žr. Yearley 1996: 100 ir kiti) Tačiau esmė ta, kad tokioms globalinėms problemoms niekad negali atsirasti *jokio* sprendimo, kol visuotiniai interesai iš tiesų nebus prilyginami tiesioginiams konkretiems interesams.

3 skyrius. GLOBALINĖ KULTŪRA: SVAJONĖS, KOŠMARAI IR SKEPTICIZMAS

1. Ar netgi, kad nuo jo prasideda pliuralizmas ir „kultūrinis reliatyvizmas“. Pavyzdžiui, žr. Michelio de Montaigne'o nepaprastai „šiuolaikišką“ esė „Apie kanibalus“, parašytą XVI a. pabaigoje. Joje Montaigne's atmeta mintį, kad „kanibalus“ – Brazilijos pakrantėje gyvenusius žmones, apie kuriuos jis skaitė Naujojo pasaulio užkariautojų aprašymuose, – reikėtų laikyti „barbarais“: „aš manau (iš to, kas man buvo papasakota), kad tie žmonės nėra nei laukiniai, nei barbarai, o kad visi vadina barbariškais dalykais tai, prie ko nepripratę; išties yra taip, kad mes neturime kito tiesos ar teisingos nuomonės kriterijaus nei mūsų šalies pavyzdys, nuomonė ir papročiai“ (Montaigne 1995: 8–9)
2. Herderio pliuralistinės kultūros samprata, jo įtaka XIX a. etnografams, pavyzdžiui, E. B. Taylorui, ir visai atsirandančiai antropologinei tradicijai aptarta – Thompson (1990: 125 ir kiti).

3. Moderniųjų laikų tarptautinės politikos mintį turbūt labiausiai paveikė Kanto „kosmopolitizmas“. Nepaisant jo idealizmo, Kanto mintis apie kosmopolitinę politinę santvarką būtų klaidinga apibūdinti kaip utopiškas, nes jis gerai suvokė, kokius didelius sunkumus kelia nacionaliniai interesai (Turner 1990: 349), ir jiems įveikti siūlė iš esmės federalinį sprendimą. Tokios krypties šiuolaikiniai svarstymai – Bobbio 1995; Archibugi 1995 ir Held 1995.
4. Marxo apmąstymai apie būsimą komunistinę visuomenę gana fragmentiški ir išsisklaidę po jo raštus, be to, jis paprastai vengė pateikti sistemišką požiūrį, norėdamas atsiriboti nuo, jo supratimu, naiviojo „utopinio socializmo“, negrindžiamo istoriniu materializmu. Vis dėlto jis yra pateikęs konkrečių pavyzdžių, koks galėtų būti gyvenimas komunizme. Juos sėkmingai surinko Bertellis Ollmanas (1979) savo esė „Marxo komunizmo vizija“.
5. Cituota Saido (1985: 153), čia jis taip pat aptaria Marxo prieštaringą „orientalizmą“.
6. Ši citata yra iš CNN Naujienų agentūros vadovo Edo (nepainioti su Tedu) Turnerio kalbos televizijos programoje *Nelaimės signalai,* 1993 metų balandžio mėnesį transliuotą 4 kanalo laidoje *Pasipriešinimo kanalai.* Tačiau palyginkime Tedo Turnerio „kuklesnę“ retoriką kalboje, pasakytoje 1994 metais PAN Azijos kabelinės ir palydovinės TV konferencijoje Honkonge: „Mes neatėjome čia ir nepasakėme, kaip vadovauti televizijos stočiai. Mes tik pasirodėme su savo maža palydovine „CNN International“, ir dabar visi stengiasi ją kopijuoti“ (Turner 1994: 39).
7. Weatherfordas savo knygoje *Pasaulio taika ir žmonijos šeima* stengiasi apginti tezę, kad „pasaulio taika yra ir pageidautina, ir įgyvendinama per pasaulinę vyriausybę ir pasaulinę kultūrą, įsišaknijusią žmonijos šeimos sampratoje“ (Weatherford 1993: x). Tai keistas ir daugeliu atžvilgiu išskirtinis tekstas, tačiau šiai diskusijai įdomus tuo, kaip Weatherfordas išlaiko maloniai ramų požiūrį į vakarietiškos – ypač amerikietiškos – kultūros plitimą „pasaulio taikos vardan“.
8. Tačiau Davidas Crystalas nurodo (1987: 375), jog tiek viltis, tiek baimės dėl vienos vyraujančios pasaulio kalbos gali sužlugdyti tokios kalbos raida: „[Vyraujančią] kalbą pradėjus vartoti visuose pasaulio kampeliuose ... ima plėtotis nauji tos kalbos šnekamieji variantai ... Ilgainiui tie nauji variantai gali tapti ne visiems suprantami“. Tai geras pavyzdys, rodantis dialektinę kultūrinio „naujo įsitvirtinimo“ reikšmę.

9. Geriausias to pavyzdys yra garsusis konfliktas, kilęs tarp JAV ir Europos 1993 m. Urugvajuje vykusių Bendrosios sutarties dėl muitų prekybos organizacijos (GATT) derybų paskutinėmis savaitėmis. Buvo svarstomas europiečių (ypač Prancūzijos) reikalavimas, kad į sutartį nebūtų įtraukta prekyba audiovizualinėmis priemonėmis, nes norėta riboti į jų šalis plūstančius amerikietiškus filmus ir televizijos programas – tokiai „kultūrinio protekcionizmo" formai smarkiai priešinosi amerikiečiai. Ginčus esu išsamiau aptaręs knygoje Tomlinson 1997. Visapusiškai šio konflikto kultūrinės ir ekonominės prielaidos aptariamos straipsniuose – van Hemel et al. 1996. Hamelinkas (1994) pateikia išsamų čia glūdinčios politikos įvertinimą.
10. Latouche'as taip pat vartoja terminą „deteritorizacija" (1996: 94–98), tik siauresne prasme negu manoji, ir taiko jį vien neigiamoms nacionalinių ekonomikų transnacionalizacijos pasekmėms nusakyti.
11. Teisybės dėlei reikia pasakyti, kad Latouche'as meta kaltinimą vakarietinimu, pripažindamas jo ribas ir įžiūrėdamas tam tikrą „vakarietiškos santvarkos krizę" (1996: 85 ir kiti). Be to, jis įdomiai aptaria Trečiojo pasaulio kultūrinį pasipriešinimą homogenizacijos tendencijoms (p. 100 ir kiti). Tačiau daugelis jo analizės įžvalgų yra supainiotos, iš dalies dėl to, kad iš pradžių pernelyg sureikšminamos homogenizuojančios Vakarų blogybės, o dar labiau dėl negebėjimo socialinės modernybės principų teoriškai atskirti nuo vakarietinimo.

4 skyrius. DETERITORIZACIJA: KULTŪRINĖS GLOBALIZACIJOS SĄLYGOS

1. Išsamumo dėlei reikia pridurti, kad terminus „deteritorizacija" ir „reteritorizacija" psichiniams kultūriniams kapitalizmo padariniams nusakyti vartoja Deleuze'as ir Guattari knygoje *Anti–Oedipus* (1997). Tačiau aš nesiremiu jų analize.
2. 1949 metais Jungtinėje Karalystėje buvo tik 10 prekybos centrų (užimančių daugiau nei 600 kvadratinių metrų ploto, kuriuose veikė daugiau nei trys kasos). 1997 metais jų jau buvo 4 764, o šio tinklo „didysis ketvertas" – „Asda", „Sainsbury", „Safeway" ir „Tesco" – dabar aprėpia „daugiau nei pusę šalies maisto prekybos" (Gannaway 1998: 2).
3. Naujausio žanro – „slaptos kameros" dokumentika, nušviečianti darbo santykius Londono Hitrou ir Birmingemo tarptautiniame oro uoste, –

populiarumas rodo, kokia juose sudėtinga kultūrinė aplinka ir kaip žmonės domisi šiomis vietomis, laikydami jas sodriais „gyvenamais pasauliais".

4. Europos Sąjungos atveju šiam supratimui neprilygsta nuovoka apie tų „išorinių" jėgų teisėtumą. 1998 metais „Demos" atlikta apklausa parodė, jog tarp Europos piliečių bendras palankumas Europos Sąjungai nukrito iki žemiausio lygio: 41 procentas respondentų manė, kad jų šalis laimi iš narystės ES, tik 50 procentų tapatinosi „su ES institucijomis ir Europa kaip visuma", o 80 procentų prisipažino apie ES „nesą gerai informuoti" ir „visai neinformuoti" (Leonard 1998: 6).
5. Ruskino išdėstytą bendrą su lytim siejamą politinį požiūrį į namų aplinką aptaria Kate Millet knygoje *Seksualinė politika* (1971: 98 ir kiti), kuri ir yra Meyrowitzo citatos šaltinis. Joje Millet romantinį Ruskino paternalizmą priešpriešina liberaliam Johno Stuarto Millio požiūriui į moterims tenkančią „namų vergovę". Apie vėlesnes diskusijos rašo Barrettas ir McIntoshas (1982), kritikuojantys Lascho požiūrį į patriarchalinę šeimą, išsakytą knygoje *Prieglobstis beširdžiame pasaulyje* (Lasch 1977).
6. Nors tokios drabužių mados, žinoma, taip pat „pritaikomos" prie vietos. Subtilius, pavyzdžiui, trenerių mėgstamų stilių skirtumus taip pat galima pasitelkti etniniams ar regioniniams skirtumams nusakyti.
7. Gali kilti pagunda maisto pasirinkimo „reteritorizacijos" ženklais laikyti šiuo metu atgijusį domėjimąsi vietiniais valgiais – anglų regioninių sūrių galima gauti iš *Guardian* „Sūrio klubo", „duonos su sviestu, pudingą ir žarnokų galima aptikti madingesnių restoranų valgiaraštyje" (James 1996: 89). Tačiau turime skirti tokio pobūdžio kosmopolitinę „vietinių pavyzdžių" vartojimo praktiką (kuri, Jameso pastebėjimu, ribojasi „pasiturinčiųjų mažuma") nuo labiau paplitusio ir reikšmingesnio naujo lokalios vietos įsitvirtinimo.
8. Tuo pačiu klausimu raidos studijų atžvilgiu rašo Jane Collins, atskleidžianti kultūrines prielaidas ir „pagrindinio populistinio" lokalizmo politiką (Collins 1996).
9. *Šparaginių žirnelių* prodiuseris ir režisierius Markas Phillipsas, nufilmuota BBC dokumentiniam serialui *Dabarties laikai (Modern Times,* 1997).
10. García Canclini'o darbą aptariu tik bendrais bruožais, neatsižvelgdamas į jam rūpimo Lotynų Amerikos konteksto(ų) niuansus ir specifiškumą. Kritinį jo darbų aptarimą, šiuos kontekstus pateikia, pavyzdžiui, Rowe 1992 ir įvairūs autoriai, dalyvavę diskusijoje *Culturas Hibridas,* kurią

surengė žurnalo *Travesia: Journal of Latin American Cultural studies*, 1. 2 (1992) redakcija; šiuo klausimu ypač svarbūs Franco 1992 ir Kraniauskas 1992 darbai.

11. Rosaldo rašo kaip tik turėdamas galvoje García Canclini'į. Dera pažymėti, jog hibridizacijos klausimas ypač turi atgarsį Lotynų Amerikos kultūros teorijoje, nes neišvengiamai siejasi su rasinėmis kreolizacijos ir *mestizaje* temomis (žr. Nederveen Pieterse 1995: 54). García Canclini'o darbas atsiriboja nuo kai kurių šių sąsajų, bet, kaip nurodo Rosaldo, kartais neišvengia esencializuojančių prasmių. Panašų argumentą išsako Franco 1992.
12. Tokį požiūrį teigia, tarkime, Philipas Doddas (1995), britų mokslininkų kolektyvo „Demos" straipsnyje aptardamas britų nacionalinės kultūros politiką. Tačiau Doddo galimas pavadinti „strateginis antiesencializmas", nukreiptas prieš išskirtinius (ypač rasinius) tapatumus, lyg tyčia susivilioja biologine „mišrūniškumo" metafora: žr. jo skyrių „Pagyrimas mišrūnams".

5 skyrius. TARPININKAUJAMA KOMUNIKACINĖ IR KULTŪRINĖ PATIRTIS

1. Čia aš nesistengsiu išlaikyti griežto skirtumo tarp deteritorizuojančių „naujų" ir „senų" informacijos technologijų savybių, nors, aišku, būtų galima nurodyti kai kurias įdomias skirtybes. Pavyzdžiui, Markas Posteris (1995) atskiria „pirmąjį informacijos technologijų amžių" – radijas, televizija ir telefonas – nuo „antrojo informacinio amžiaus" kompiuterio sąveikinės, decentralizuotos, tarpininkaujamos komunikacijos – internetas, informacijos greitkelis ir „kibererdvės" sfera. Šis skirtingumas siejamas su tam tikru analizės lauku: informacijos technologijų kultūrinio suvokimo pobūdžiai ir jų lemiamos įvairios subjekto padėtys – abu atvejai pažymėti modernybės ir postmodernybės takoskyros. Nors Posterio analizė daug kuo įdomi, tačiau įveda kelias problemas, susijusias su epochos analize ir dvinariškumu, – ypačkai kalbama apie technologijas, – kurias aptarėme 2 skyriuje. Tiesą sakant, Posteris suvokia šias problemas (1995: 21–22), bet ne visiškai jas išsprendžia. Mano tikslams visais atžvilgiais tikslingiau yra pabrėžti šių technologijų tolydumus negu skirtingumus. Ypač atsižvelgiant į daug platesnį „senų" technologijų išplitimą pasauliniu mastu. Manuelio Cas-

tellso teigimu (1996: 358), „KTK nėra visuotinė komunikacijos priemonė ir numatomoje ateityje tokia nebus. Nors jos vartojimas plinta fenomenaliu greičiu, dar ilgai ji lenks didžiąją žmonijos dalį – ne taip, kaip televizija ir kitos masinės informacijos priemonės". Dėl to, žinoma, negalima nepaisyti jos ypatingo deteritorizuojančio pajėgumo, tačiau tikrai peršasi mintis, kad naudingiau bus KTK suvokti besisiejant su įprastesniais globalizuojančių informacijos technologijų pavidalais, pavyzdžiui, televizija (Turkle 1995: 235), nei griežtai nuo jų atskirti.

2. Geriausiai iš šių kaltinimų žinomas tas, kad siaurai sutelkus dėmesį į priemonę, o ne į platesnį politinį ekonominį ir kultūrinį komunikacijos kontekstą, pateikiamas „technologiniu determinizmu" grindžiamas – gana ribotas – socialinio istorinio pokyčio vaizdas. Šis kaltinimas dažniausiai siejamas su kritika, kad tokios teorijos paprastai nepaiso institucinės ir politinės ekonominės galios bei ideologijos klausimų ar kultūrinio skirtingumo niuansų. McLuhano veikalas už tai labiausiai ir buvo kritikuojamas (pvz., Williams 1974; Ferguson 1990, 1991), bet ši kritika taikoma ir kitiems, ypač Meyrowitzui (Silverstone 1994: 94–95; Stevenson 1995: 137–138). Tokia kritika apskritai yra pagrįsta, nors žr., pavyzdžiui, kaip Heyeris ir Crowley (1995) gina Innisą nuo gana šiurkštaus kaltinimo, esą jis nenagrinėjąs ekonominės ir institucinės galios kontekstų. Tačiau Rogeris Silverstone'as įžvalgiai pažymi, jog anie požiūriai įtaigūs kaip tik tuo, kad sutelkia dėmesį į palyginti siaurą sritį: „... kadangi paradoksaliai jie informacijos technologijas reikalauja išskirti ir joms teikti pirmenybę ... jie kelia svarbius klausimus apie tų technologijų reikšmę, kuri palyginti nepriklauso nuo valstybinės santvarkos ar ekonomikos sąlygų" (1994: 92).
3. Pavyzdžiui, pagalvokite, koks yra laiko fenomenologinis skirtingumas, išryškėjantis, viena vertus, iš lėto skaitant meilės laišką ir, kita vertus, greitai įsimenant pranešančio blogą žinią laiško turinį – akimis perbėgant tekstą, norint kuo skubiau „sužinoti, kas blogiausia".
4. Tačiau žr. pagrindinius socialinės psichologijos darbus, kurie dabar nagrinėja (nors nebūtinai pasitelkę čia minimą fenomenologinę fokusuotę) tarpininkaujamos patirties reikšmes savojo Aš kūrimui (pvz., Gergen 1991; Grodin and Lindhof 1996).
5. Šiame kontekste Castellsas turėjo galvoje KTK seksą, tačiau tas pat pasakytina ir apie seksą telefonu. Taip pat žr., kaip jis analizuoja greitai

plintančias seksualinės pakraipos pokalbių linijas (*„les messageries roses“)* prancūzų „Minitel“ sistemoje, kurios jau prilygsta sekso telefonu komercinių linijų išplitimui kitose šalyse ir suteikia „spontaniškų“ (nekomercinių) erotinių susitikimų atspalvį bendro pasišnekėjimo *(chat)* linijoms. Castellsas nurodo, kad 1990 metais, per patį tokių pokalbių įkarštį, sistemoje jų buvo daugiau negu pusė visų pokalbių (1996: 344–345).

6. Viena priežastis, kodėl šis reiškinys nėra plačiai išnagrinėtas, galbūt ta, kad populiarios kultūros tyrinėtojų dėmesys buvo nukreiptas į tai, kaip nesąmoningi mobiliųjų telefonų vartotojai trukdo kitiems. Įdomu pažymėti, kad šiuo atžvilgiu dar neatsirado jokio labai aiškaus elgesio etiketo. Kokias tad žmonės turi teises apsiginti nuo įkyrių mobiliųjų telefonų vartotojų bendrose patalpose, tarkime, traukinio vagonuose? Kaip tai skiriasi nuo trikdžių, kuriuos kelia gyvi pokalbiai?
7. Panašią abejonę dera išsakyti dėl įvairių „virtualių bendruomenių“ – „Bulletin Board Systems“ (BBSs), „Multiple User Domains“ (MUDs) – internete, kurias, kaip žinoma, puikiai gina Howardas Rheingoldas (Rheingold 1994). Pavyzdžiui, nors Sherry Turkle etnografiniame veikale apie MUDs pripažįstamas šių atsietų, lankstaus tapatumo sąveikų patrauklumas jų vartotojams, vis dėlto skeptiškai žiūrima į jų didesnes galimybes kurti bendruomenes: „Sunku nesutikti, kad MUDs žmonėms suteikia progą sėkmingai spręsti asmeninius klausimus ... Vis dėlto protinga manyti, kad asmeninių kompiuterių revoliucija, kitados įsivaizduota kaip priemonė bendruomenei atkurti, dabar linksta bendruomenę sutelkti mechanizmo viduje“ (Turkle 1995: 244). Virtualių bendruomenių idėją, lygindamas jas su „tikromis bendruomenėmis“, smarkiau kritikuoja, pavyzdžiui, Robinsas (1996).
8. Milleris pradeda tokiais žodžiais: „Visiškai priešingai, nei teigia McLuhanas...“, nes McLuhanas tvirtino, – matyt, ydingai, – kad televizija iš esmės esanti veikiau „lytėjimo“ (taktilinė) nei vizualinė priemonė. Tačiau „lytėjimą“ jis apibūdino kaip „pojūčių sąveiką, o ne pavienį odos ir objekto susilietimą“ (1964: 314), tad, matyt, turėjo omenyje, kad regimoje patirtyje esama „didesnio įsitraukimo“ patirties, kad tai ne vien vizualinis susidūrimas su plokščiu ekrano vaizdu. Pavyzdžiui, McLuhanas cituoja medicinos studentus, kurie stebėjo transliuojamą per televiziją operaciją ir sakė jautęsi taip, lyg patys iš tikrųjų ją būtų atlikę – lyg „jie būtų laikę skalpelį“ (1964: 328).

9. Šiuo atžvilgiu žr. Nicko Stevensono (1995: 141–142) aiškinimą, kaip į kitą nukreipto jautrumo eroziją gali skatinti „MeTV" pobūdžio projektų sklaida – jiems būdinga išankstinė TV imtuvo programų atranka, pritaikyta pavienio žiūrovo skoniui ir gyvenimo būdui.
10. Žr. mano aptariamą (Tomlinson 1997b) žiniasklaidos nušviečiamų „skandalų" moralinį potencialą; dažniausiai manoma, kad tai simbolizuoja populiariosios žiniasklaidos vykdomą banalinimą, tačiau aš teigiu, jog čia atsiveria užuojauta grindžiamų moralinių svarstymų galimybės.

6 skyrius. KOSMOPOLITIZMO GALIMYBĖ

1. Šiuos pavyzdžius Hannerzas ima iš kelionių rašytojo Paulo Theroux (1983). Panašios nuomonės žr. Featherstone 1995: 98.
2. Hannerzas daugmaž pritaria minčiai, kad gali būti „tam tikras kosmopolitizmo ir intelektualų kultūros bendrumas": žmonės, kuriems būdinga „dekontekstualizuotas kultūrinis kapitalas" ir „refleksyvi, kelianti problemas ... [ir] ... apskritai linkusi plėsti prasmės valdymą" nuostata (p. 246). Ar čia ne tolimas atgarsis tos pirmenybės, kuri Karlo Mannheimo pažinimo sociologijoje (Mannheim 1960) buvo teikiama „socialiniu atžvilgiu laisvai sklandančių intelektualų" perspektyvai?
3. Ilgalaikė „globalinės aplinkosaugos" kritika pateikta Wolfgango Sachso knygoje (ypač III dalyje) *Globalinė ekologija* (1993) išspausdintuose straipsniuose.
4. Reikšmingiausias iš jų yra Saugumo Tarybos narių skaičiaus padidinimas ir pastovių narių institucijos permąstymas, taip pat laipsniškas veto teisės panaikinimas ir naujos finansavimo tvarkos įvedimas, kad būtų sumažinta priklausomybė nuo pagrindinių JAV įmokų (1995: 301–302, 344–347). Tačiau Heldas (1995: 273 ir kiti) išsako argumentus, kad net reformuotas JT reikėtų papildyti nauja „tarptautine demokratine asamblėja", kurioje, be valstybių, dalyvautų „tarptautinės nevyriausybinės organizacijos, piliečių grupės ir visuomeniniai judėjimai".
5. Šiuo klausimu žr. Samiro Amino pasiūlymą, kad embrioninė „demokratinė pasaulio vyriausybė" pasižymėtų įvesdama „pasaulinį mokestį, skirtą ekologinėms operacijoms" (Amin 1997: 22). Tokio progresyvinio apmokestinimo tvarkos galimybė labai nedidelė, o tai kaip tik

rodo, koks ribotas kelias į kosmopolitizmą per dabartines tarptautines institucijas.

6. Apie tarptautinio bendradarbiavimo aplinkosaugos srityje politiką žr., pavyzdžiui, Goodvin 1992. Ostromas (1990) išgvildeno bendrų fondų išteklių institucinį valdymą, jo darbas svarbus klausimui apie globalines bendruomenes. Labiau tiesiogiai šią problemą svarsto, plėtodami (kritiškai) klasikinę Garretto Hardino „bendruomenių tragedijos“ analizę, Lash ir Urry (1994: 300 ir kiti).
7. Nevyriausybinių organizacijų vaidmens globalinės aplinkosaugos politikoje kritinį aptarimą žr. Jamieson 1996 ir Hajer 1996.
8. Hebdige'as remiasi – gana išskirtiniu – modeliu, kurį grindžia pasauliniai televizualiniai devintojo dešimtmečio renginiai, – koncertai „Tiesioginė pagalba“ ir „Laisvę Mandelai“, anuo metu tarsi teikę vilčių įgyvendinti tam tikras kultūrines saistymo galimybes. Tiesiogiai transliuojamus „apeiginius žiniasklaidos renginius“ – Olimpines žaidynes, karališkąsias vestuves, popiežiaus keliones ir valstybės veikėjų laidotuves – išsamiau gvildena Dayan ir Katz 1992.

Literatūra

Abercrombie, N. 1996: *Television and Society.* Cambridge: Polity Press.

Adam, B. 1990: *Time and Social Theory.* Cambridge: Polity Press.

— 1996: Re-vision: The centrality of time for an ecological social science perspective. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity.* London: Sage, 84–103.

Ahmad, A. 1995: The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class,* 36. 3, 1–20.

Albrow, M. 1997: *The Global Age: State and society beyond modernity.* Cambridge: Polity Press.

Allen, J. and C. Hamnett (eds) 1995: *A Shrinking World: Global unevenness and inequality.* Oxford: Oxford University Press/Open University.

Amin, S. 1997: Reflections on the International System. In Golding and Harris (eds), *Beyond Cultural Imperialism,* 10–24.

Anderson, B. 1991: *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (revised 2nd edn). London: Verso.

Anderson, J. 1995: The Exaggerated Death of the Nation-State. In Anderson et al. (eds), *A Global World,* 65–112.

— C. Brook and A. Cochrane (eds) 1995: *A Global World: Re-ordering political space.* Oxford: Oxford University Press/Open University.

Ang, I. 1991: *Desperately Seeking the Audience.* London: Routledge.

— 1996: *Living Room Wars.* London: Routledge.

Anzaldua, G. 1987: *Borderlands/La Frontera: The new mestiza.* San Francisco: Aunt Lute Books.

Appadurai, A. 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In Featherstone (ed.), *Global Culture,* 295–310.

Appiah, K. A. and H. L. Gates (eds) 1998: *A Dictionary of Global Culture.* London: Penguin.

Archibugi, D. 1995: From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In D. Archibugi and D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order.* Cambridge: Polity Press, 121–62.

Augé, M. 1995: *Non-places: Introduction to the anthropology of supermodernity.* London: Verso.

Axford, B. 1995: *The Global System: Economics, politics and culture.* Cambridge: Polity Press.

Bachelard, G. 1969: *The Poetics of Space.* Boston: Beacon Press.

Barber, B. R. 1995: *Jihad vs. McWorld.* New York: Random House.

Barber, M. 1992: *The Two Cities: Medieval Europe 1050–1320.* London: Routledge.

Barrett, M. and M. McIntosh 1982: *The Anti-social Family.* London: Verso.

Barthes, R. 1973: *Mythologies.* London: Paladin.

Baudrillard, J. 1988: *Selected Writings* (ed. Mark Poster). Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. 1991: *Modernity and Ambivalence.* Cambridge: Polity Press.

— 1992: *Intimations of Postmodernity.* London: Routledge.

— 1993: *Postmodern Ethics.* Oxford: Blackwell.

— 1995: *Life in Fragments.* Oxford: Blackwell.

Beck, U. 1992: *Risk Society: Towards a new modernity.* London: Sage.

— 1994: The Reinvention of Politics: Towards a theory of reflexive modernization. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization,* 56–109.

— 1996: World Risk Society as Cosmopolitan Society? *Theory, Culture and Society,* 13. 4, 1–32.

— 1997: *The Reinvention of Politics: Rethinking modernity in the global social order.* Cambridge: Polity Press.

Beck, U., A. Giddens and S. Lash 1994: *Reflexive Modernization.* Cambridge: Polity Press.

Belasco, W. 1993: *Appetite for Change.* Ithaca: Cornell University Press.

Bell, D. and G. Valentine 1997: *Consuming Geographies: We are where we eat.* London: Routledge.

Benhabib, S. 1992: *Situating the Self.* Cambridge: Polity Press.

Benjamin, W. 1973: *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism.* London: NLB.

Bennett, H. S. 1990: *The Pastons and Their England.* Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, P. 1974: *Pyramids of Sacrifice.* Harmondsworth: Allen Lane.

Berking, H. 1996: Solidary Individualism: The moral impact of cultural modernisation in late modernity. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity.* London: Sage, 189–202.

Berman, M. 1983: *All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity.* London: Verso.

Beyer, P. 1994: *Religion and Globalization.* London: Sage.

Bhabha, H. K. 1994: *The Location of Culture.* London: Routledge.

Billig, M. 1995: *Banal Nationalism.* London: Sage.

Blackwell, T. and J. Seabrook 1993: *The Revolt against Change.* London: Vintage.

Bobbio, N. 1995: Democracy and the International System. In D. Archibugi and D. Held (eds), *Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order.* Cambridge: Polity Press, 17–41.

Boulding, E. 1988: *Building a Global Civic Culture.* New York: Syracuse University Press.

Boyd-Barrett, O. 1982: Cultural Dependency and the Mass Media. In M. Gurevitch et al. (eds), *Culture, Society and the Media.* London: Methuen, 174–95.

Brook, J. and I. A. Boal 1995: *Resisting the Virtual Life.* San Francisco: City Lights.

Brooke, C. 1975: *Europe in the Central Middle Ages 962–1154.* London: Longman.

Calloway, C. G. 1994: *The World Turned Upside Down: Indian voices from early America.* Boston: Bedford Books.

Cardoso, F. H. 1982: Dependency and Development in Latin America. In H. Alavi and T. Shanin (eds), *Introduction to the Sociology of 'Developing Societies'.* London: Macmillan, 112–27.

Carey, J. 1989: *Communication as Culture.* Boston: Unwin Hyman.

Castells, M. 1996: *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture,* vol. I). Oxford: Blackwell.

— 1997: *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture,* vol. II). Oxford: Blackwell.

— 1998: *End of Millennium (The Information Age: Economy, Society and Culture,* vol. III). Oxford: Blackwell.

Castoriadis, C. 1987: *The Imaginary Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press.

Cerny, P. G. 1996: What Next for the State? In Kofman and Youngs (eds), *Globalization,* 123–37.

Chaney, D. 1993: *Fictions of Collective Life.* London: Routledge.

Cherubini, G. 1990: The Peasant and Agriculture. In J. Le Goff (ed.), *The Medieval World.* London: Collins and Brown, 113–38.

Classen, C. 1996: Sugar Cane, Coca-Cola and Hypermarkets: Consumption and surrealism in the Argentine northwest. In Howes (ed.), *Cross-Cultural Consumption,* 39–54.

Cleasby, A. 1995: *What in the World is Going on?: British television and global affairs.* London: Third World and Environment Broadcasting Project.

Clifford, J. 1988: *The Predicament of Culture.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— 1992: Travelling Cultures. In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies.* London: Routledge, 96–116.

— 1997: *Routes: Travel and translation in the late twentieth centuty.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Cohen, R. 1997: *Global Diasporas: An introduction.* London: UCL Press.

Coles, J. 1998: Oprah Uncowed. *Guardian,* 10 February, 2–3.

Collins, J. L. 1996: Development Theory and the Politics of Location: An example from north eastern Brazil. *European Journal of Development Research,* 8. 2, 56–70.

Commission on Global Governance 1995: *Our Global Neighbourhood: The report of the Commission on Global Governance.* Oxford: Oxford University Press.

Corner, J. 1995: *Television Form and Public Address.* London: Edward Arnold.

Craib, I. 1992: *Anthony Giddens.* London: Routledge.

Crowley, D. and D. Mitchell (eds) 1994: *Communication Theory Today.* Cambridge: Polity Press.

Crystal, D. 1987: *The Cambridge Encyclopaedia of Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

Culf, A. 1995: Greenpeace Used Us, Broadcasters Admit. *Guardian,* 28 August, 2.

— 1997: BBC News Chief Bemoans Slide in Foreign Coverage. *Guardian,* 30 May, 13.

Dayan, D. and E. Katz 1992: *Media Events: The live broadcasting of history.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Delamont, S. 1995: *Appetites and Identities.* London: Routledge.

Deleuze, G. and F. Guattari 1977: *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia.* New York: Viking.

Dodd, P. 1995: *The Battle over Britain.* London: Demos.

Drummond, J. C. and A. Wilbraham 1991: *The Englishman's Food: Five centuries of English diet.* London: Pimlico.

Dyer, H. C. 1993: EcoCultures: Global culture in the age of ecology. *Millennium,* 22. 3, 483–504.

Eade, J. (ed.) 1997: *Living the Global City: Globalization as local process.* London: Routledge.

Featherstone, M. (ed.) 1990: *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity.* London: Sage.

— 1991: *Consumer Culture and Postmodernism.* London: Sage.

— 1993: Global and Local Cultures. In J. Bird et al. (eds), *Mapping the Futures: Local culture, global change.* London: Routledge, 169–87.

— 1995: *Undoing Culture.* London: Sage.

— and R. Burrows 1995: Cultures of Technological Embodiment. *Body and Society (Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk),* 1. 3–4, 1–19.

— S. Lash and R. Robertson (eds) 1995: *Global Modernities.* London: Sage.

Fejes, F. 1981: Media Imperialism: An assessment. *Media, Culture and Society,* 3. 3, 281–9.

Ferguson, M. 1990: Electronic Media and the Redefining of Time and Space. In M. Ferguson (ed.), *Public Communication: The new imperatives,* London: Sage, 152–72.

— 1991: Marshall McLuhan Revisited: 1960s zeitgeist victim or pioneer postmodernist? *Media, Culture and Society,* 13, 71–90.
— 1992: The Mythology about Globalization. *European Journal of Communication,* 7, 69–93.
Fiske, J. 1987: *Television Culture.* London: Methuen.
Franco, J. 1992: Border Patrol. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies,* 1. 2, 134–142.
Frank, A. G. 1969: *Latin America: Underdevelopment or revolution.* New York: Monthly Review Press.
Fraser, N. 1987: What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender. In S. Benhabib and D. Cornell (eds), *Feminism as Critique.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 31–56.
Friedman, J. 1994: *Cultural Identity and Global Process.* London: Sage.
— 1995: Global System, Globalization and the Parameters of Modernity. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 69–90.
Fukuyama, F. 1992: *The End of History and the Last Man.* New York: Free Press.

Game, A. 1995: Time, Space and Memory with reference to Bachelard. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 192–208.
Gannaway, L. 1998: Lure of the Aisles. *Guardian Society,* 4 February, 2–3.
García Canclini, N. 1992: Cultural Reconversion. In G. Yudice et al. (eds), *On Edge: The crisis of contemporary Latin American culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 29–44.
— 1995: *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Garnham, N. 1992: The Media and the Public Sphere. In C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 359–76.
Gates, B. 1995: *The Road Ahead.* London: Viking.
Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
Gellner, E. 1964: *Thought and Change.* London: Weidenfeld and Nicolson.
George, S. 1982: *Food for Beginners.* New York: Writers and Readers.
Gergen, K. J. 1991: *The Saturated Self.* New York: Basic Books.
Giddens, A. 1979: *Central Problems in Social Theory.* London: Macmillan.

— 1981: *A Contemporary Critique of Historical Materialism,* vol. I: *Power, Property and the State.* London: Macmillan.
— 1984: *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press.
— 1985: *The Nation-State and Violence,* vol. II of *A Contemporary Critique of Historical Materialism.* Cambridge: Polity Press.
— 1990: *The Consequences of Modernity.* Cambridge: Polity Press.
— 1991: *Modernity and Self-Identity: Self and society in the late modern age.* Cambridge: Polity Press.
— 1992: *The Transformation of Intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies.* Cambridge: Polity Press.
— 1994a: *Beyond Left and Right.* Cambridge: Polity Press.
— 1994b: Living in a Post-traditional Society. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization,* 56–109.
Gilroy, P. 1993: *The Black Atlantic.* London: Verso.
Goldblatt, D. 1996: *Social Theory and the Environment.* Cambridge: Polity Press.
Golding, P. and P. Harris (eds) 1997: *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, communication and the new international order.* London: Sage.
Goodman, D. and M. Redclift 1991: *Refashioning Nature: Food, ecology and culture.* London: Routledge.
Goodwin, R. 1992: *Green Political Theory.* Cambridge: Polity Press.
Goody, J. (ed.) 1968: *Literacy in Traditional Soceties.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1997: Industrial Food: Towards the development of a world cuisine. In C. Counihan and P. van Esterik (eds), *Food and Culture.* London: Routledge, 338–56.
Gray, C. (ed.) 1995: *The Cyborg Handbook.* London: Routledge.
Gray, J. 1997: *Endgames: Questions in late modern political thought.* Cambridge: Polity Press.
Grodin, D. and T. R. Lindhof (eds) 1996: *Constructing the Self in a Mediated World.* Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Groombridge, B. 1972: *Television and the People.* Harmondsworth: Penguin.

Hajer, M. A. 1996: Ecological Modernisation as Cultural Politics. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity.* London: Sage, 246–68.

Hall, S. 1991: The Local and the Global: Globalization and ethnicities. In King (ed.), *Culture, Globalization and the World System,* 19–30.
— 1992: The Question of Cultural Identity. In S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds), *Modernity and its Futures.* Cambridge: Polity Press, 274–316.
Hamelink, C. J. 1983: *Cultural Autonomy in Global Communications.* New York: Longmans.
— 1994: *The Politics of World Communication.* London: Sage.
Hannerz, U. 1987: The World in Creolization. *Africa,* 57. 4, 546–59.
— 1990: Cosmopolitans and Locals in World Culture. In Featherstone (ed.), *Global Culture,* 237–51.
— 1996: *Transnational Connections.* London: Routledge.
Haraway, D. 1991: *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature.* London: Free Association Books.
Harvey, D. 1989: *The Condition of Postmodernity.* Oxford: Basil Blackwell.
Hawkins, J. and R. Allen (eds) 1991: *The Oxford Encyclopedic English Dictionary.* Oxford: Clarendon Press.
Hebdige, D. 1989: After the Masses. In S. Hall and M. Jacques (eds), *New Times: The changing face of politics in the 1990s.* London: Lawrence and Wishart, 76–93.
— 1990: Fax to the Future. *Marxism Today* (January), 18–23.
Heelas, P., S. Lash and P. Morris (eds), 1996: *Detraditionalization.* Oxford: Blackwell.
Held, D. 1992: Democracy: From city-states to a cosmopolitan order? *Political Studies,* 40, Special Issue, 10–39.
— 1995: *Democracy and the Global Order: From the modern state to cosmopolitan governance.* Cambridge: Polity Press.
Herman E. S. and R. W. McChesney 1997: *The Global Media.* London: Cassell.
Heyer, P. and D. Crowley 1995: Introduction to Innis, *The Bias of Communication,* ix–xxvi.
Hirst, P. and G. Thompson 1996: *Globalization in Question.* Cambridge: Polity Press.
Holmes, G. (ed.) 1988: *The Oxford History of Medieval Europe.* Oxford: Oxford University Press.
Horkheimer, M. and T. Adorno 1979: *Dialectic of Enlightenment.* London: Verso.

Horsman, M. and A. Marshall 1994: *After the Nation-State: Citizens, tribalism and the new world disorder.* London: HarperCollins.

Horton, D. and R. R. Wohl 1956: Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry,* 19, 215–29.

Howes, D. (ed.) 1996: *Cross-cultural Consumption: Global markets, local realities.* London: Routledge.

Innis, H. A. 1995: *The Bias of Communication.* Toronto: University of Toronto Press.

James, A. 1996: Cooking the Books: Global or local identities in contemporary British food cultures? In Howes (ed.), *Cross-cultural Consumption,* 77–92.

Jamieson, A. 1996: The Shaping of the Global Environmental Agenda: The role of non-governmental organisations. In S. Lash, B. Szerszynski and B. Wynne (eds), *Risk, Environment and Modernity.* London: Sage, 224–45.

Kant, I. 1991: Perpetual Peace: A philosophical sketch. In H. Reiss (ed.), *Kant: Political writing.* Cambridge: Cambridge University Press, 93–130.

King, A. D. (ed.) 1991: *Culture, Globalization and the World System.* London: Macmillan.

Kofman, E. and G. Youngs (eds) 1996: *Globalization: Theory and Practice.* London: Pinter.

Kraniauskas, J. 1992: Hybridism and Reterritorialization. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies,* 1. 2, 143–51.

Lasch, C. 1977: *Haven in a Heartless World.* New York: Basic Books.

— 1980: *The Culture of Narcissism.* London: Abacus.

— 1985: *The Minimal Self: Psychic survival in troubled times.* London: Picador.

Lash, S. 1994: Reflexivity and its Doubles: Structure, aesthetics, community. In Beck, Giddens and Lash, *Reflexive Modernization,* 110–73.

— and Urry, J. 1994: *Economies of Signs and Space.* London: Sage.

Latouche, S. 1996: *The Westernization of the World.* Cambridge: Polity Press.

Le Roy Ladurie, E. 1978: *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village 1294–1324.* London: Scolar Press.

Leggett, J. (ed.) 1990: *Global Warming: The Greenpeace report.* Oxford: Oxford University Press.

Leonard, M. 1998: *Making Europe Popular: The search for European identity.* London: Demos.

Liebes, T. and E. Katz 1993: *The Export of Meaning: Cross-cultural readings of Dallas.* Cambridge: Polity Press.

Lull, J. 1995: *Media, Communication, Culture: A global approach.* Cambridge: Polity Press.

Lunt, P. K. and S. M. Livingstone 1992: *Mass Consumption and Personal Identity.* Buckingham: Open University Press.

Lupton, D. 1995: The Embodied Computer/User. *Body and Society,* 1. 3–4, 76–112.

— 1996: *Food, the Body and the Self.* London: Sage.

— and G. Noble 1997: Just a Machine? Dehumanizing strategies in personal computer use. *Body and Society,* 3. 2, 83–101.

Lyotard, J. 1984: *The Postmodern Condition.* Manchester: Manchester University Press.

Maffesoli, M. 1996: *The Time of the Tribes.* London: Sage.

Manchester, W. 1992: *A World Lit Only by Fire: The medieval mind and the Renaissance.* London: Macmillan.

Mann, M. 1986: *The Sources of Social Power,* vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.

Mannheim, K. 1960: *Ideology and Utopia.* London: Routledge and Kegan Paul.

Martin-Barbero, J. 1993: *Communication, Culture and Hegemony.* London: Sage.

Marx, K. 1973a: *Grundrisse.* Harmondsworth: Penguin.

— 1973b: *Surveys from Exile.* Harmondsworth: Pelican.

— and F. Engels 1969: Manifesto of the Communist Party. In L. S. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic writings on politics and philosophy.* London: Fontana, 43–82.

— and F. Engels 1970: *The German Ideology,* ed. C. J. Arthur. London: Lawrence and Wishart.

Massey, D. 1994: *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity Press.
Mattelart, A. 1994: *Mapping World Communication.* Minneapolis: Minnesota University Press.
McClelland, D. 1961: *The Achieving Society.* Princeton: Van Nostrand.
McGrew, A. 1992: A Global Society? In S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds), *Modernity and its Futures.* Cambridge: Polity Press, 61–102.
— and P. Lewis (eds) 1992: *Global Politics.* Cambridge: Polity Press.
McGuigan, J. 1992: *Cultural Populism.* London: Routledge.
McLuhan, M. 1964: *Understanding Media: The extensions of man.* London: Routledge and Kegan Paul.
— and Q. Fiore 1967: *The Medium is the Message.* Harmondsworth: Penguin.
McPhail, T. L. 1987: *Electronic Colonialism* (2nd edn). Newbury Park, Calif.: Sage.
Mellencamp, P. (ed.) 1990: *Logics of Television.* Bloomington and London: Indiana University Press and British Film Institute.
Melucci, A. 1989: *Nomads of the Present: Social movements and individual needs in contemporary society.* London: Hutchinson Radius.
Mennell, S. 1985: *All Manners of Food: Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present.* Oxford: Blackwell.
— 1990: The Globalization of Human Society as a very Long-Term Social Process: Elias's theory. In Featherstone (ed.), *Global Culture* 359–71.
Merton, R. K. 1968: Patterns of Influence: Local and cosmopolitan influentials. In R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press, 441–74.
Meyrowitz, J. 1985: *No Sense of Place: The impact of electronic media on social behaviour.* New York: Oxford University Press.
— 1994: Medium Theory. In Crowley and Mitchell (eds), *Communication Theory Today,* 50–77.
Millar, S. 1997: Family Enters Wired World. *Guardian,* 27 November, 5.
Miller, J. 1971: *McLuhan.* London: Fontana.
Millet, K. 1971: *Sexual Politics.* London: Virago.
Miyoshi M. and H. Harootunian (eds) 1989: *Postmodernism and Japan.* Durham, NC: Duke University Press.
Mlinar, Z. 1992: *Globalization and Territorial Identities.* Aldershot: Avebury.

Monbiot, G. 1995: Global Villagers Speak With Forked Tongues. *Guardian,* 24 August, 13.

Montaigne, M. 1995: *Four Essays.* London: Penguin.

Morley, D. 1986: *Family Television.* London: Comedia/Routledge.

— 1992: *Television Audiences and Cultural Studies.* London: Routledge.

— and K. Robins 1995: *Spaces of Identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries.* London: Routledge.

Morris, R. 1988: Northern Europe Invades the Mediterranean 900–1200. In G. Holmes (ed.), *The Oxford History of Medieval Europe.* Oxford: Oxford University Press, 165–221.

Mowlana, H. 1996: *Global Communication in Transition: The end of diversity?* Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Murdock, G. 1993: Communications and the Constitution of Modernity. *Media, Culture and Society,* 15, 521–39.

Nederveen Pieterse, J. 1995: Globalization as Hybridization. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 45–68.

Nguyen, D. T. 1992: The Spatialization of Metric Time. *Time and Society,* 1, 29–50.

Oakeshott, M. 1991: *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon Press.

Ohmae, K. 1995: *The End of the Nation State: The rise and fall of regional economies.* London: HarperCollins.

Ohnuki-Tierney, E. 1993: *Rice as Self: Japanese identities through time.* Princeton: Princeton University Press.

Ollman, B. 1979: *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich.* London: Pluto Press.

Ong, W. 1967: *The Presence of the Word.* New Haven: Yale University Press.

Osborne, P. 1992: Modernity is a Qualitative, not a Chronological, Category. *New Left Review,* 192, 65–84.

Ostrom, E. 1990: *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Papastergiadis, N. 1997: Tracing Hybridity in Theory. In Werbner and Modood (eds), *Debating Cultural Hybridity,* 257–81.

Poster, M. 1990: *The Mode of Information.* Cambridge: Polity Press.

— 1995: *The Second Media Age.* Cambridge: Polity Press.

Prendergrast, M. 1993: *For God, Country and Coca-Cola: The unauthorized history of the great American soft drink and the company that makes it.* Toronto: Maxwell Macmillan.

Reich, R. B. 1992: *The Work of Nations.* New York: Vintage.

Rheingold, H. 1994: *The Virtual Community.* London: Minerva.

Ritzer, G. 1993: *The McDonaldization of Society.* Newbury Park, Calif.: Pine Forge Press.

— and A. Liska 1997: 'McDisneyization' and 'Post-tourism'. In C. Rojek and J. Urry (eds), *Touring Cultures: Transformations of travel and theory.* London: Routledge, 96–109.

Robertson, R. 1992: *Globalization: Social theory and global culture.* London: Sage.

— 1995: Globalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 23–44.

Robins, K. 1991: Tradition and Translation: National culture in its global context. In J. Corner and S. Harvey (eds), *Enterprise and Heritage.* London: Routledge, 21–44.

— 1994: Forces of Consumption: From the symbolic to the psychotic. *Media, Culture and Society,* 16, 449–68.

— 1996: Cyberspace and the World we Live in. In J. Dovey (ed.), *Fractal Dreams: New media in social context.* London: Lawrence and Wishart, 1–30.

— 1997: *What in the World is Going on?* In P. du Gay (ed.), *Production of Culture/Cultures of Production.* London: Sage/Open University, 12–47.

Rojek, C. 1993: *Ways of Escape: Modern transformations in leisure and travel.* London: Macmillan.

Rosaldo, R. 1995: Foreword to García Canclini, *Hybrid Cultures,* xi–xvii.

Rostow, W. W. 1960: *The Stages of Economic Growth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rouse, R. 1988: Mexicano, Chicano, Pocho. La migración mexicana y el espacio social del postmodernismo. *Pagino Uno,* supplement to *Unomásuno,* 31 December.

Rowe, W. 1992: War and Cultural Studies. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies,* 1. 1, 18–37.
Rushdie, S. 1991: *Imaginary Homelands.* London: Granta.

Sachs, W. (ed.) 1993: *Global Ecology.* London: Zed Books.
Said, E. W. 1985: *Orientalism.* London: Penguin.
Sartre, J.-P. 1956: *Being and Nothingness.* New York: Pocket Books.
— 1976: *Critique of Dialectical Reason.* London: Verso.
Scannell, P. 1996: *Radio, Television and Modern Life.* Oxford: Blackwell.
Schiller, H. I. 1979: Transnational Media and National Development. In K. Nordenstreng and H. I. Schiller (eds), *National Sovereignty and International Communication.* Norwood, NJ: Ablex, 21–32.
— 1985: Electronic Information Flows: New basis for global domination? In P. Drummond and R. Paterson (eds), *Television in Transition.* London: BFI Publishing, 11–20.
— 1995: The Global Information Highway: Project for an ungovernable world. In Brook and Boal (eds), *Resisting the Virtual Life,* 17–33.
Schlereth, T. J. 1977: *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
Schlesinger, P. 1991: *Media, State and Nation.* London: Sage.
Shohat, E. and R. Stam 1994: *Unthinking Eurocentrism.* London: Routledge.
Silverstone, R. 1994: *Television and Everyday Life.* London: Routledge.
Sklair, L. 1991: *Sociology of the Global System.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Slater, N. 1994: *The 30–Minute Cook: The best of the world's quick cooking.* London: Michael Joseph.
Smith, A. 1990: Towards a Global Culture? In M. Featherstone (ed.), *Global Culture,* 171–91.
— 1991: *National Identity.* London: Penguin.
— 1995: *Nations and Nationalism in a Global Era.* Cambridge: Polity Press.
Smith, J. 1998: What's the Problem with Women? *Guardian,* 20 February, 2–3.
Spybey, T. 1996: *Globalization and World Society.* Cambridge: Polity Press.
Sreberny-Mohammadi, A. 1991: The Global and the Local in Internatio-

nal Communications. In J. Curran and M. Gurevitch (eds), *Mass Media and Society.* London: Edward Arnold, 118–38.

— and A. Mohammadi 1994: *Small Media, Big Revolution: Communication, culture, and the Iranian revolution.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stallabrass, J. 1995: Empowering Technology: The exploration of cyberspace. *New Left Review,* 211, 3–32.

Stevenson, N. 1995: *Understanding Media Cultures: Social theory and mass communication.* London: Sage.

Sumption, J. 1975: *Pilgrimage: An image of medieval religion.* London: Faber.

Sztompka, P. 1993: *The Sociology of Social Change.* Oxford: Blackwell.

Tansey, G. and T. Worsley 1995: *The Food System: A guide.* London: Earthscan.

Taylor, P. J. 1996: Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to new spaces. *Environment and Planning A,* 28. 11, 1917–28.

The Ecologist 1992: Global Management, Special Issue on The Commons, 22. 4, 180–2.

Therborn, G. 1995a: *European Modernity and Beyond.* London: Sage.

— 1995b: Routes to/through Modernity. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 124–39.

Theroux, P. 1986: *Sunrise with Seamonsters.* Harmondsworth: Penguin.

Thomas, A. et al. 1994: *Third World Atlas* (2nd edn). Buckingham: Open University Press.

Thompson, E. P. 1967: Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. *Past and Present,* 38, 56–97.

Thompson, J. B. 1990: *Ideology and Modern Culture.* Cambridge: Polity Press.

— 1994: Social Theory and the Media. In Crowley and Mitchell (eds), *Communication Theory Today,* 27–49.

— 1995: *The Media and Modernity.* Cambridge: Polity Press.

Thompson, K. 1997: Regulation, De-regulation and Re-regulation. In K. Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation.* London: Sage/Open University, 10–52.

Thrift, N. 1990: The Making of a Capitalist Time Consciousness. In J. Hassard (ed.), *The Sociology of Time.* London: Macmillan, 105–29.

— 1996: *Spatial Formations.* London: Sage.

Tibi, B. 1995: Culture and Knowledge: The politics of Islamisation of knowledge as a postmodern project? The fundamentalist claim to de-westernization. *Theory, Culture and Society,* 12. 1, 1–24.

Tomlinson, J. 1991: *Cultural Imperialism: A critical introduction.* London: Pinter.

— 1994: A Phenomenology of Globalization? Giddens on global modernity. *European Journal of Communication,* 9, 149–72.

— 1997a: Internationalism, Globalization and Cultural Imperialism. In K. Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation.* London: Sage/Open University, 117–162.

— 1997b: 'And Besides, the Wench is Dead': Media scandals and the globalization of communication. In J. Lull and S. Hinerman (eds), *Media scandals: Morality and desire in the popular cultural marketplace.* Cambridge: Polity Press, 65–84.

Toynbee, A. J. 1948: *Civilization on Trial.* London: Oxford University Press.

Turkle, S. 1995: *Life on the Screen: Identity in the age of the Internet.* New York: Simon and Schuster.

— 1996: Parallel Lives: Working on identity in virtual space. In Grodin and Lindhof (eds), *Constructing the Self in a Mediated World,* 156–75.

Turner, B. S. 1990: The Two Faces of Sociology: Global or national? In Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity.* London: Sage, 343–58.

Turner, T. 1994: The Mission Thing. *Index on Censorship,* 4/5, 38–42.

Urry, J. 1995: Tourism, Europe and Identity. In J. Urry *Consuming Places.* London: Routledge, 163–70.

Van Hemel, A., H. Mommaas and C. Smithuijsen (eds) 1996: *Trading Culture: GATT, European cultural policies and the transatlantic market.* Amsterdam: Boekman Foundation.

Vidal, J. 1995: Local Heroes: Is Greenpeace just another multinational? *The Printer's Devil,* Issue G, 56–61.

— 1996: City Soundings. *Guardian,* 5 June, 4.

Wagner, P. 1994: *A Sociology of Modernity.* London: Routledge.

Wallerstein, I. 1974: *The Modern World System.* New York: Academic Press.

— 1979: *The Capitalist World-Economy.* Cambridge: Cambridge University Press.

— 1987: World-System Analysis. In A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today.* Cambridge: Polity Press, 309–24.

Waters, M. 1995: *Globalization.* London: Routledge.

Weatherford, R. 1993: *World Peace and the Human Family.* London: Routledge.

Weber, M. 1977: Science as a Vocation. In H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber.* London: Routledge and Kegan Paul.

Webster, A. 1984: *Introduction to the Sociology of Development.* London: Macmillan.

Werbner, P. 1997: The Dialectics of Cultural Hybridity. In Werbner and Modood (eds) *Debating Cultural Hybridity,* 1–26.

— and T. Modood (eds) 1997: *Debating Cultural Hybridity.* London: Zed Books.

Williams, R. 1974: *Television: Technology and Cultural form.* London: Fontana.

— 1981: *Culture.* London: Fontana.

— 1983: *Towards 2000.* London: Chatto and Windus.

— 1989: *Resources of Hope.* London: Verso.

Willis, S. 1991: *A Primer for Daily Life.* London: Routledge.

Wilson, E. O. (1978): *On Human Nature.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wilson, T. 1993: *Watching Television: Hermeneutics, reception and popular culture.* Cambridge: Polity Press.

Winseck, D. 1997: Contradictions in the Democratization of International Communications. *Media, Culture and Society,* 19. 2, 219–46.

Wired 1995: Premier UK edition, 1.01

Wittstock, M. 1998: Hi There! And Here's Tonight's Non-news. *Guardian Media,* 19 January, 7.

Wolff, J. 1991: The Global and the Specific: Reconciling conflicting theories of culture. In King (ed.), *Culture, Globalization and the World System,* 161–73.

Wolff, J. 1993: On the Road Again: Metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies,* 7. 2, 224–39.

Woodward, K. 1997: *Identity and Difference.* London: Sage/Open University.

Woolacott, M. 1995: The Mouse that Soared. *Guardian,* 19 August, 22.

Wuthnow, R. 1992: *Acts of Compassion: caring for others and helping ourselves.* Princeton: Princeton University Press.

Yearley, S, 1996: *Sociology, Environmentalism, Globalization,* London: Sage.

Young, I. M. 1990: The Ideal of Community and the Politics of Difference. In L. J. Nicholson. (ed.), *Feminism/Postmodernism.* London: Routledge, 300–23.

Young, R. 1995: *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race.* London: Routledge.

Young Farrugia, J. 1969: *The Letter Box: A history of Post Office pillar and wall boxes.* Sussex: Centaur Press.

Zaretski, E. 1995: The Birth of Identity Politics in the 1960s.: Psychoanalysis and the public/private division. In Featherstone et al. (eds), *Global Modernities,* 244–59.

Rodyklė

John Tomlinson
GLOBALIZACIJA IR KULTŪRA

Iš anglų kalbos vertė *Auksė Mardosaitė*
Meninis redaktorius *Romas Dubonis*
Maketavo *Danutė Navickienė*

2002. Užsakymas
„Minties“ leidykla, Sierakausko g. 15, LT-2009 Vilnius.
Spausdino AB „Spauda“, Laisvės pr. 60, LT-2656 Vilnius.

Rekomenduojama kaina 15 Lt

Tomlinson, John

To-101 Globalizacija ir kultūra / John Tomlinson. – Vilnius: Mintis, 2002. – 254 p. (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673). Bibliogr.: p. 227–244. – R-klė: p. 245–254.

ISBN 5-417-00843-5

Kalbėdamas apie globalizacijos ir kultūros sąsajas autorius bando apčiuopti svarbiausius globalizacijos veiksnius vadinamajame kultūros registre.

UDK 316.42

Knygos autorius John Tomlinson yra Notingemo Trento universiteto Tarptautinės komunikacijos ir kultūros tyrimų centro direktorius.

Šioje knygoje kalbant apie globalizaciją pirmą kartą socialinė teorija siejama su kultūros studijomis. Knygos pradžioje nagrinėjama sąsaja tarp globalizacijos proceso ir šiuolaikinio kultūros pokyčio, kuri toliau siejama su socialine bei kultūrine modernybe. Autoriaus pateikiama plati analizė atskleidžia, kokia sudėtinga ir dviprasmiška yra globaliosios modernybės „išgyvenama" patirtis. J. Tomlinson teigia, kad jau galima įžvelgti, kaip silpnėja sąsaja tarp kultūrinės patirties ir teritorinės vietovės. „Netolygus" šios patirties pobūdis aptariamas remiantis pirmojo ir trečiojo

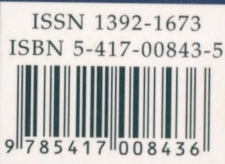


pasaulio visuomenėmis, drauge pateikiama argumentų apie kultūrų hibridizaciją ir ypatingą komunikacijų technologijų bei žiniasklaidos vaidmenį „deteritorizacijos" procese. Knygos pabaigoje aptariama kosmopolitizmo kultūros politika.
Knyga sudomins sociologijos ir žiniasklaidos, kultūros ir komunikacijų mokslų studentus, taip pat visus, kurie domisi globalizacija.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 5-417-00843-5



Rekomenduotina kaina 15 Lt